

4 Erbitterte und Ergriffene – die Fachsprache der protestantischen Theologie zwischen Erstem Weltkrieg und Machtergreifung

Die historische Epoche zwischen dem Ende des Ersten Weltkriegs und der nationalsozialistischen Machtergreifung, die in der politischen Geschichtsschreibung als die Zeit der Weimarer Republik bezeichnet wird, ist ohne Weiteres auch in der wissenschaftlichen protestantischen Theologie als zeitlich klar abgrenzbare Phase klassifizierbar. Denn mit dem Ende der Monarchie, dem Beginn der demokratischen Staatsform, den Folgen des Krieges in politischer und sozialer Hinsicht und schließlich mit der gesamtgesellschaftlichen Neuorientierung setzt auch in der protestantischen Theologie eine fundamentale Neuausrichtung ein. Ebenso markiert die Gleichschaltung der Wissenschaften und Universitäten durch das nationalsozialistische Gewaltregime nach dem Ende der Weimarer Zeit eine deutliche Zäsur.

Beschäftigt man sich mit der Sprache der wissenschaftlichen protestantischen Theologie im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts, führt kein Weg an Karl Barths Schrift *Der Römerbrief* von 1919 vorbei, die „wie eine große Explosion“ gewirkt habe, deren Methode der Auslegung man „mit dem Stil des Expressionismus in der Malerei“ verglichen habe, in der es „brodelt und wirbelt wie in einem Vulkan. Er schleudert seine Gedanken und Sätze ähnlich aus sich heraus wie van Gogh seine Bilder“, so der Theologe Heinz Zahrnt in einer historischen Würdigung (1984: 22–23). Barths epochemachende Abhandlung spaltet die damalige wissenschaftliche Theologie und auch die theologische Auslegungs- und Predigtpraxis in zwei antagonistische Hauptströmungen: auf der einen Seite die durch Karl Barth initiierte und von namhaften Theologen wie Emil Brunner, Eduard Thurneysen und anderen fortgeführte „Theologie der Krisis“ oder „Wort-Gottes-Theologie“, die später unter dem Begriff „Dialektische Theologie“ in die Wissenschaftsgeschichte eingegangen ist, auf der anderen Seite die traditionelle, sogenannte „liberale Theologie“ des „Kulturprotestantismus“ des ausgehenden 19. Jahrhunderts. Zahrnt hebt immer wieder die eigenwillige, „expressionistische“, emotionale Sprache der Ergriffenheit Karl Barths hervor, die in offensichtlichem Kontrast zur rationalistischen, von bürgerlich-liberalem Denken geprägten Sprache der Harnackianer stand. In der Tat kritisiert Harnack in seinen *Fünfzehn Fragen an die Verächter der wissenschaftlichen Theologie unter den Theologen* (1923: 6–7) die neue theologische Zeittendenz scharf, indem er die von ihm favorisierte, auf „geschichtlichem Wissen und kritischem Nachdenken“ sowie insgesamt auf rationaler Reflexion fußende wissenschaftliche Theologie der neuen Theologie gegenüberstellt, die ihre Erkennt-

nisse in erster Linie auf „subjektive Erfahrung“, „unkontrollierbare Schwärmerei“, „Ausstrahlung im Herzen des Unfaßlichen und Unbeschreiblichen der biblischen Religion“ und auf „gnostischen Okkultismus“ stütze; Harnack geht so weit, den progressiven Theologen um Karl Barth zu unterstellen, dass „Paradoxien und Velleitäten [...], alles Unbewußte, Empfindungsmäßige, Numinose, Fascinose usw.“ hier in den Vordergrund gerückt würden und dass dies alles, insofern es nicht „von der *Vernunft* ergriffen, begriffen, gereinigt und in seiner berechtigten Eigenart geschützt“ werde, als „untermenschlich“ zu verurteilen sei. Es ist offensichtlich, dass eine derart vernichtende inhaltliche Kritik gleichzeitig eine Kritik an der vermeintlich unwissenschaftlichen und schwärmerisch-subjektivistischen Sprache darstellt, der es an Klarheit, Eindeutigkeit und objektivierbarer „gemeinschaftlicher Erkenntnis“ mangle.

Ohne in der vorliegenden Untersuchung jeweils auf theologische Inhalte und Auffassungen eingehen zu wollen und zu können, erscheint es zunächst sinnvoll, die Eigenarten der Sprache Karl Barths und ihre innovative Kraft herauszustellen. Dazu empfiehlt sich ein Blick in den *Römerbrief* (Barth 1989¹⁵ [1922]), der gemeinhin als Markstein einer theologischen Zeitenwende gilt. Darauf fußend wird anschließend die Fachsprache der Barth-Schüler Emil Brunner und Eduard Thurneysen einer kritischen Analyse unterzogen. Am Schluss des Kapitels geht es um die Sprache einiger namhafter Theologen der 20er Jahre, die der „Dialektischen Theologie“ der Barthianer eher kritisch gegenüberstanden und deren Fachsprache in der Tradition der kulturprotestantischen Ausrichtung der Vorkriegszeit steht. Es handelt sich um Friedrich Gogarten, Emanuel Hirsch und Rudolf Bultmann, die ebenfalls zu den renommiertesten lutherischen Theologen der Weimarer Zeit zählten.

4.1 „Gnade ist die Axt an der Wurzel des guten Gewissens“ – Die große Explosion

Auf dem Buchrücken der Wiederauflage der 2. Auflage (1922) des *Römerbriefs* von Karl Barth aus dem Jahr 1989 steht programmatisch und werbewirksam: „Ein flammendes Fanal, das Kirche und Theologie zur Sache ruft“. Als Textsorte betrachtet, ist der *Römerbrief* zunächst als exegetischer Text zu klassifizieren, womit er sich in eine lange Tradition theologischer Bibelinterpretationen einreihet. In der Tat bekräftigt Barth im Vorwort zur 2. Auflage:

[...] ich erhebe einen Einwand gegen die neuesten Kommentare zum Römerbrief [...]. Aber nicht die historische Kritik mache ich ihnen zum Vorwurf, deren Recht und Notwendigkeit ich vielmehr noch einmal ausdrücklich anerkenne, sondern ihr Stehenbleiben bei

einer Erklärung des Textes, die ich keine Erklärung nennen kann, sondern nur den ersten primitiven Versuch einer solchen, nämlich bei der Feststellung dessen, „was da steht“ mittelst Übertragung und Umschreibung der griechischen Wörter und Wörtergruppen in die entsprechenden deutschen [...]. (Barth 1989 [1922]: XVI)

Barth sieht sich explizit in der Tradition der historisch-kritischen Methode der Bibelexegese, verfolgt aber mit seiner Schrift über eine schlichte „Übertragung und Umschreibung“ ins Deutsche, also einer „primitiven“ Übersetzung, hinaus das Ziel, zu „*verstehen*, d. h. aufzudecken, wie das, was dasteht, nicht nur griechisch oder deutsch irgendwie nachgesprochen, sondern nach-*gedacht* werden, wie es etwa *gemeint* sein könnte“ (1989 [1922]: XVII). Exegese als Nachdenken statt Nachsprechen, Verstehen des Gemeinten statt Feststellen dessen, was geschrieben steht: So kündigt Barth das Ziel seiner Auslegung an, wobei er bereits in dieser Vorrede graphische Hervorhebungen durch Sperrsatz verwendet, mit denen Satzakzent und Intonation des laut gesprochenen oder gedachten Textes gelenkt werden und damit die Satz- und Wortsemantik beeinflusst werden: „Nachdenken“ mit der Bedeutung „Reflektieren, Grübeln“ als untrennbares Verb mit dem Akzent auf dem Verbstamm gesprochen, erhält auf diese Weise eine neue Bedeutung: Wiederdenken, Neudenken oder noch einmal so denken, wie es der Apostel Paulus nicht gesprochen, sondern gemeint haben dürfte. Die graphische Hervorhebung von Wörtern durch Sperrsatz durchzieht dann auch den gesamten Text und verleiht ihm etwas Insistierendes, Bohrendes, nahezu Ekstatisches und vermittelt den Eindruck, dass der bloße geschriebene Wortsinn und die zur Verfügung stehenden syntaktischen und transphrastischen Kohäsionsmittel nicht ausreichen, um die Mitteilungsabsicht angemessen zu verschriftlichen.¹ Besonders charakteristisch ist dabei, dass ein Großteil der von Barth graphisch gekennzeichneten Hervorhebungen Wortarten betreffen, die bei einer regelhaften Intonation, in der das Rhema der Satzaussage den Hauptakzent tragen würde, unbetont bleiben müssten, wie Konnektoren, Präpositionen, Pronomen, Hilfs- und Modalverben, Artikel, Negations- und Modaladverbien:

- 1) äußerliche[...] und innerliche[...] Gebrechlichkeit (10)²
- 2) Ihm [dem Menschen] bleibt zu tragen die *ganze* Last der Sünde und der *ganze* Fluch des Todes (14)

¹ In der Frakturschrift werden Hervorhebungen durch Sperrsatz gekennzeichnet. In Zitaten aus Publikationen mit Frakturschrift werden solche Hervorhebungen hier jeweils kursiv wiedergegeben, wie sie auch generell in späteren Nachdrucken gekennzeichnet werden.

² Die Seitenangaben in Klammern am Ende der Beispiele (1)–(21) beziehen sich auf Barth 1989 [1922].

- 3) Ist der Mensch sich selber Gott, dann *muß* der Abgott ins Wesen treten. (22)
- 4) Unser Handeln *wird* nun bestimmt, durch das, was wir ja wollen. (28)
- 5) [...] der Mensch *steht* vor Gott. (45)
- 6) Wir wissen, daß Gott der ist, den *wir nicht* wissen [...]. Wir wissen, daß Gott die Persönlichkeit ist, die *wir nicht* sind [...]. (22)
- 7) [...] etwas *schon* Durchgemachtes (36)
- 8) Wie und wann und wo sollte da nicht *alles* umfallen? (36)
- 9) Gott selbst [...] stellt *alle* Menschen auf *allen* Stufen zu *allen* Zeiten unter *eine* Warnung und Verheißung. (36)
- 10) Die „Heiden“ sind nicht ohne Respekt vor *dem* Nein, das die Geschöpfe vom Schöpfer scheidet, und vor *dem* Ja, das sie zu Geschöpfen des Schöpfers macht. (46)
- 11) Christus [...] ist *der* Mensch, *das* Individuum, *die* Seele und *der* Leib – er steht an meiner Stelle, *er* ist *ich*. (203)
- 12) Was wäre das für ein Dasein [mein Dasein als Mensch, J.G.], das fähig wäre, *diesen* Eindruck in sich aufzunehmen, an *dieser* Not und Hoffnung sich zu orientieren, *diesem* Anspruch Genüge zu leisten? (264)

Die von Barth intensiv eingesetzte graphische Hervorhebungsmethode zielt offenbar auf eine Beeinflussung der imaginierten Satzintonation und damit der Leseaufmerksamkeit ab, die gleichzeitig eine Modifizierung der Satzsemantik bewirken soll. So widerspricht etwa in (1) die stärkere Gewichtung der kopulativen Konjunktion „und“ der generellen intonatorischen Regel, der zufolge logisch gleichwertige Glieder den Ton auf dem zweiten Glied tragen. Dadurch ändert sich die Semantik der Nominalphrase und kann paraphrasiert werden als „nicht nur äußerliche, sondern vor allem auch innerliche Gebrechlichkeit“.

In (2) widerspricht die Akzentuierung von „ganz“ der üblichen leichteren intonatorischen Beschwerung von Adjektivattributen in Nominalphrasen. Durch die Verlagerung des Tons der nachgestellten Genitivattribute „Sünde“ und „Fluch des Todes“ auf „ganz“ wird auch hier die Bedeutung etwa in folgendem Sinne modifiziert: „Der Mensch kann nicht umhin, die gesamte, vollständige Last der Sünde und den durch nichts gemilderten Fluch des Todes zu tragen, nicht etwa nur einen Teil (wie gemeinhin bereits bekannt ist).“

Modal- und Hilfsverben tragen üblicherweise nicht den Hauptton; das Gleiche gilt für Kopulaverben oder semantisch schwache Positionsverben wie „liegen, stehen, sitzen“, sofern nicht eine explizite Thematisierung der semantisch sonst verblassten Positionsmarkierung intendiert ist. Durch Barths Hervorhebung von „muß“ (3), „wird“ (4) oder „steht“ (5) erhalten die flektierten Verbformen ein semantisch relevantes Eigengewicht, so dass in (3) die Objektivität der absoluten

Unausweichlichkeit der Konstitution eines Abgottes unterstrichen wird; die äußerst ungewöhnliche Akzentuierung des Passiv-Hilfsverbs „wird“ in (4) kann nur als rhetorische Verstärkung des Patiens-Charakters des menschlichen Handelns verstanden werden, das ausschließlich durch „das, was wir wollen“, nämlich die „vergötterten Natur- und Seelenkräfte“ fremdbestimmt werde. Die überraschende intonatorische Beschwerung des „steht“ anstelle von „Gott“ lässt sich im Kontext, in dem von den Heiden die Rede ist, die „nicht so ohne weiteres Schläfer, Ungläubige und Ungerechte zu nennen“ seien, als Verdeutlichung des Umstandes deuten, dass der (auch heidnische) Mensch in aufrechter Haltung, also seiner selbst und seines Tuns bewusst, aufrecht vor Gott ‚steht‘ und somit also für sich in der vollen Verantwortung *steht*.

Häufig kennzeichnet Barth zwei aufeinander folgende Wörter durch graphische Hervorhebung wie das Personalpronomen „wir“ und das Negationsadverb „nicht“ (6), wodurch ein in der Schriftsprache nur schwer zu reproduzierender suggestiver Ton evoziert wird, mit dessen Hilfe im vorliegenden Fall die Negation der Verben „wissen“ und „sein“ in Verbindung mit dem die Menschheit repräsentierenden „wir“ in besonders krassen Gegensatz zur Existenz Gottes gestellt wird.

Das eigentlich der Hervorhebung dienende Modaladverb „schon“ verlangt per se eine intonatorische Beschwerung des nachfolgenden hervorzuhebenden Substantivs. Es wird hier von Barth aber seinerseits durch Sperrsatz markiert (7), so dass aus dem „schon Durchgemachten“ ein impliziter Kontrast des „*schon* Durchgemachten“ zum zu erwartenden, vermutlich dieses an Schwere deutlich übersteigernden „*noch nicht* Durchgemachten“ wird.

Salient ist auch die wiederholte Hervorhebung des Pronomens „alle(s)“ (8). Wenn der Mensch am Maßstab Gottes gemessen wird, fällt nicht nur alles *um*, sondern es „sollte [...] *alles* umfallen“. Es findet eine Art hyperbolische Steigerung von „alles“ statt, wodurch das eigentlich durch kein „mehr als alles“ steigerbare Pronomen zu „alles, absolut alles, aber wirklich ausnahmslos alles“ rhetorisch aufgeladen wird. Ähnlich verfährt Barth in (9), wenn er statt der generell leichten Akzentuierung von wiederholten Elementen diese durch Hervorhebung rhythmisch intoniert. Auch hier wird durch die graphische Darstellung die Ausschließlichkeit und Vollständigkeit der Nominalphrase „*aller* Menschen“ etc. rhetorisch verstärkt.

Hinzu kommt in (9) die Hervorhebung des unbestimmten Artikels „eine“, die hier zu einer semantischen Verschmelzung der anschließenden gleichgeordneten Substantive „Warnung“ und „Verheißung“ führt. Mit diesem Kunstgriff werden zwei eigentlich antonymische Begriffe als „Warnung und Verheißung in einem“ zusammengedacht. Diese paradoxe Einheit von Widersprüchlichem ist charakteristisch für Barths Sprache der „Dialektischen Theologie“. Die sprachliche Umsetzung des Paradoxalen erscheint insofern rhetorisch besonders geschickt, als die implizite Trennung von Menschen, die Gottes Wort als Verheißung, und solchen, die sie als

Warnung erfahren müssen, syntaktisch fast unsichtbar lediglich in der Markierung des Artikels verborgen liegt.

Der bestimmte Artikel in (10) verwandelt sich durch die graphische Markierung in ein Demonstrativpronomen, wodurch das „Nein“ und das „Ja“ zu einem bestimmten affirmativen oder negierenden Akt werden, nämlich der Ablehnung oder Annahme Gottes, im Gegensatz zu anderen Haltungen, vor denen die Heiden nach dieser Lesart weniger oder gar keinen Respekt hätten. Umgekehrt wird in (11) durch die hervorgehobenen Artikel die Individualität Christi aufgehoben und dieser zur paradigmatischen Symbolgestalt für alle Menschen umgedeutet, was durch die Emphasisierung des „*er* ist *ich*“ noch einmal auf das subjektive Bewusstsein des Autors und zugleich des Lesers übertragen wird. Beispiel (12) zeigt schließlich, dass sogar Demonstrativpronomen, die an sich schon eine verweisende Funktion haben, durch Kursivschreibung zusätzlich herausgehoben werden können, offenbar zu dem Zweck, das Unerhörte, „Bezwingende und Unausweichliche“ des „Eindrucks“, der „Not“, der „Hoffnung“ und des „Anspruchs“ auch im Schriftbild sichtbar zu machen, was durch den dreifachen Sperrsatz des Pronomens zusätzlich verstärkt wird.

Barths Methode der graphischen Semantisierung und Emphasisierung seines Textes ist Teil einer Reihe von Elementen, die dem Text einen übersteigert suggestiven Charakter verleihen. Barth ist zum Zeitpunkt der Niederschrift des *Römerbriefes* bereits seit zehn Jahren als Pfarrer in Genf und vor allem in Safenwil, „einer Bauern- und Arbeitergegend im Kanton Aargau“, tätig gewesen. Der Schweizer Theologe Ulrich Neuenschwander konstatiert bei Barth einen „charakteristisch *autoritären* Zug. Er ruft zum Gehorsam und zur Anerkennung seiner Voraussetzungen auf, die nicht weiter kritisch befragt werden dürfen“ (Neuenschwander 1974a: 71). Insofern verwundert es nicht, dass Barths Abhandlung einen stark predigthafter, persuasiven Duktus aufweist, wobei die Predigt als Textsorte mit Appellfunktion, bei der „der Emittent [...] dem Rezipienten zu verstehen [gibt], dass er ihn dazu bewegen will, eine bestimmte Einstellung einer Sache gegenüber einzunehmen“ (Brinker 2001: 112), in erster Linie mit Sprechhandlungen der Verkündigung, Überzeugung bis hin zur Bekehrung, Mahnung und eventuell Drohung verbunden ist, auch wenn der wissenschaftlich-exegetische Text im eigentlichen Sinne eher einer objektiven, assertiv-analytischen Sprechhaltung verpflichtet sein sollte.

Barths Text steht jedoch – und darin besteht das für ihn Charakteristische – nicht nur durch die aufgezeigte graphische Hervorhebungstechnik, sondern auch durch eine Reihe weiterer Kennzeichen auf lexikalischer und morphosyntaktischer Ebene dem Predigtgenre äußerst nahe; folgende weitere Merkmale lassen den monologischen Text zu einem mittels rhetorischer Redetechnik überzeugen wollenen, auch autoritär belehrenden, einen imaginären Zuhörer ansprechenden, der

als Kanzelpredigt gesprochenen Rede nachgebildeten Diskurs werden: Dazu gehören Fragen und Frageketten, auf die oft apodiktische Antworten folgen, anaphorische, kataphorische und generell repetitive Stilfiguren, archaisierende, die Bibelsprache imitierende Redeformen sowie interpunktorische Elemente:

- 13) Was soll mir der Geist? Was soll mir das aus ihm kommende Gesetz? Was soll mir meine „Frömmigkeit“? Was soll mir Gottes Überreden und Überwältigen? Ist es nicht offenkundig, daß keine Kraft da ist zum Gebären? [...] Gott und der Mensch, der ich bin, das geht *nicht* zusammen. (264)
- 14) Wir reden vom Geist. Aber kann man denn das? Nein, das kann man nicht; (279)
- 15) Werden uns da vielleicht alle Knochen im Leib zerbrochen? Jawohl, gerade darum handelt es sich. (491)
- 16) Ordnung! Was heißt *bestehende* Ordnung? Daß der Mensch heuchlerischerweise wieder einmal mit sich ins Reine gekommen ist. Daß er, der Feigling, sich vor dem Geheimnis seines Daseins wieder einmal in Sicherheit gebracht hat. (503)
- 17) Und unzweideutig, unwiderruflich, unumkehrbar ist dieses Geschehen [die Auferstehung, J.G.]. Gerechtigkeit ist nicht eine Möglichkeit des begnadigten Menschen, sondern seine Notwendigkeit. Nicht eine veränderliche Gesinnung, sondern der unveränderliche Sinn seines Lebens. Nicht eine Stimmung [...], sondern die Bestimmung, unter der er steht. Nicht ein Eigenes des Menschen, sondern sein Zueigensein. (219)
- 18) Gnade heißt göttliche Unduldsamkeit, Ungenügsamkeit, Unersättlichkeit. Gnade heißt, daß weniger als alles nicht angenommen wird. Gnade ist der Feind jedes, auch des unentbehrlichsten Interims. Gnade ist die Axt an der Wurzel des guten Gewissens [...] (453)
- 19) Gott erkennen [...], der in einem Lichte wohnt, da niemand zu kann. (445)
- 20) Darum: *Freuet* euch mit den Fröhlichen, *weinet* mit den Weinenden! (484)
- 21) Darum: Speise, tränke ihn [den Feind, J.G.]! Mit dem von *Gott geschlagenen* Feind bist du solidarisch. Sein Böses ist dein Böses, sein Leid ist dein Leid, seine Rechtfertigung ist deine Rechtfertigung, und nur was *ihn* erlöst, kann auch *dich* erlösen. (499–500)

In (13–16) wird der beschwörende Kanzelton durch suggestive Fragen nachgebildet, wobei der rhetorische Charakter durch anaphorische Wiederholung der Fragestruktur („Was soll mir ...?“), den repetitiven Einsatz des Negationspräfixes *Un-* oder den eine negative Beantwortung nahelegenden Modalpartikel *denn* verstärkt wird. Der Autor gibt die schon vorausindizierte Antwort jeweils selbst, wobei er deren apodiktische Bestimmtheit noch durch graphische Kennzeichnung (*nicht*) oder affirmative Wiederholung der Frage als Aussagesatz (... das kann man nicht) unterstreicht. In (15) und (16) werden die Antworten nicht eindeutig mit sprachlichen Mitteln vorgegeben; hier werden deshalb die Ant-

worten umso emphatischer gestaltet: in (15) durch das verstärkende, militärische *jawohl*, das jedes eventuell gedachte *nein* gedanklich ‚niederbrüllt‘; in (16) geschieht dasselbe durch drastische Wortwahl, wenn der Mensch als Adressat des Textes als „heuchlerischer Feigling“ beschimpft wird, sofern er die bestehende Ordnung nicht verachtet“.

Anaphorische Redefiguren wie die alligatorischen Negationspräfixe, Adjektiv- und Substantivreihungen (17–18) sowie Parallelismen, in denen die Oppositionen (17) jeweils zusätzlich durch Assonanzen klanglich akzentuiert werden („nicht Möglichkeit, sondern Notwendigkeit; nicht Gesinnung, sondern Sinn; nicht Stimmung, sondern Bestimmung; nicht Eigenes, sondern Zueigensein“ [meine Hervorhebungen, J.G.]), zeigen, mit welcher sprachlichen Raffinesse hier Inhalte durch rhetorische Ornamentierung emphatisiert, aber gleichzeitig auch verundeutlicht werden. Es entsteht der Eindruck, dass relativ eindeutige Kernaussagen wie die verbindliche Verpflichtung des Christen zur Gerechtigkeit durch aufwendig gestaltete sprachliche Einkleidung eingängiger und suggestiver gestaltet werden sollen, wodurch sie jedoch in etlichen Fällen eher an Eindeutigkeit und Klarheit einbüßen. An solchen für den gesamten *Römerbrief* charakteristischen Textstellen, die den Stil von Barths Werk prägen, überlagert der persuasive Sprachduktus des Predigers den objektiven Ton des um Erkenntnisgewinn bemühten Wissenschaftlers. Als Residuen aus der homiletischen Praxis finden sich darüber hinaus in den Autorentext ungekennzeichnet eingeflossene Bibelzitate und an solche angelehnte Formulierungen, wie in (19) „da niemand zu kann“, das als Übersetzung von 1 Ti 6,16 mit der Bedeutung „unzugänglich“ (Elberfelder Bibel 2015 [1905], Zürcher Bibel 1972) in der sogenannten *Textbibel* 1899 von Emil Kautzsch verwendet wird³. Häufig werden Zitate aus dem *Römerbrief*, den Barth einer wissenschaftlichen Exegese unterzieht, ohne Kennzeichnung in den Text integriert (20–21), so dass häufig keine eindeutige Trennung zwischen zitierter Bibelrede und Autorenrede gewährleistet ist.

Am Beispiel des Sperrdrucks bzw. der Kursivschreibung in späteren Auflagen wurde bereits auf typographische Elemente zur Emphasisierung des schriftlichen Textes eingegangen. Eine vergleichbare Funktion kann auch mit interpunktions Mitteln erzielt werden, und Barth bedient sich ausgiebig dieser Möglichkeit:

„Heilsgewißheit“ (wenn denn dieses fragliche Wort gebraucht sein soll) ist jedenfalls nicht eine Eigenschaft, die von irgend jemand irgendwoher gegen (oder auch für!) eine Kirche ins Feld geführt werden könnte. Es gibt kein furchtbareres Mißverständnis der Reformatoren! Gott entscheidet, und wie seine Güte, so ist auch seine Strenge (als seine Güte, als seine Strenge!) alle Morgen neu. Die schau an! Gnadenwahl gilt! „Heilsgewiß-

3 <http://textbibel.de/> (letzter Zugriff 20.10.2021).

heit“ ohne exklusivste doppelte Prädestination, Heilsgewißheit im Sinn des neuen Protestantismus ist schlimmer als Heidentum! (Barth 1989 [1922]: 432)

Am obigen Textabschnitt kann die Lesesteuerung mit Hilfe von Klammern und Ausrufezeichen exemplarisch illustriert werden: Die in Klammern gesetzten Parenthesen sind jeweils als Selbstunterbrechungen, wie sie für die gesprochene Sprache konstitutiv sind, zu verstehen, wobei sie unterschiedliche Funktionen haben können. Im ersten Fall handelt es sich um eine rückwirkende Ad-hoc-Belehrung des Lesers, dass das hier verwendete Wort „Heilsgewissheit“ eigentlich zu missbilligen sei. Im zweiten Fall wird eine als spontane Eingebung stilisierte Antithese vor dem Abschluss der eigentlichen These eingefügt, so dass, noch bevor der Leser den Gedanken vollständig erfassen kann, eventuelle gegenläufige Schlussfolgerungen unterbunden werden, wobei das Ausrufezeichen die mögliche Antithese mit noch größerem Nachdruck ausschließt. Mit diesen interpunktorischen Mitteln wird eine These-Antithese-Struktur konstruiert, die eigentlich keine ist: Die „Heilsgewissheit“ kann Barth zufolge nicht als Argument gegen die katholische Kirche ins Feld geführt werden, aber erst recht nicht als Argument zugunsten bestimmter Strömungen in der protestantischen Kirche, d. h. der Begriff wird als für eine theologische Argumentation untauglich disqualifiziert, unabhängig von der Art und Weise, wofür oder wogegen mit ihm argumentiert wird. Die dritte Klammer erscheint ebenfalls als Mittel zur Evozierung rhetorischer Effekte, die der gesprochenen Rede entlehnt sind. In diesem Fall wird eine vorher geäußerte Aussage in fast identischem Wortlaut mit hinzugefügtem Ausrufezeichen wiederholt. Wenn der Vergleich „wie seine Güte, so ist auch seine Strenge“ mit elliptischen Präpositionalphrasen „als seine Güte, als seine Strenge!“ unmittelbar gedoppelt wird, so wird inhaltlich nichts hinzugefügt; vielmehr werden die antithetischen Substantive und der Kontrast zwischen ihnen lediglich eindringlicher hervorgehoben: Beim Lesen hört man förmlich die Stimmhebung des Kanzelredners. An die dritte Klammer schließen sich eine Reihe von Kurzsätzen an: „Die schau an!“ ist ein Imperativsatz mit deiktisch auf den Vortext verweisendem Demonstrativpronomen – eine syntaktische Figur, die in der Wissenschaftssprache unüblich ist, sowohl was die direkte Ansprache des Lesers betrifft als auch die Verwendung der Befehlsform. Hier spricht der Prediger zu seiner Gemeinde im generischen Singular, wenn nicht gar der Prophet zu seinen Jüngern. Der Satz „Gnadenwahl gilt!“ ist offenbar eine Anleihe aus der Sprache des Gesellschaftsspiels und des Wettwesens, wo Regeln und Wetten für einen begrenzten Zeitraum gelten und jeweils durch einen deklarativen Sprechakt angekündigt oder ausgerufen werden können. Derartige Strukturübernahmen aus anderen, teils volkstümlichen Sprachdomänen sind ebenfalls aus der Predigtsprache entlehnt und haben persuasive Funktion, indem sie sich

ähnlich wie Werbeslogans aufgrund struktureller Analogien leichter im Gedächtnis einprägen.

Die linguistische Analyse einiger signifikanter Textelemente in Barths epochemachendem *Römerbrief* kann hier paradigmatisch für den Stil der progressiven, antibürgerlichen protestantischen Theologie der ersten Nachkriegszeit des 20. Jahrhunderts stehen: Der streng wissenschaftliche, sprachlich und textuell klar strukturierte, didaktisierende Stil der traditionellen protestantischen Universitätstheologie eines Harnack weicht nun einem appellativen Stil, der unmittelbar aus der homiletischen Praxis übernommen zu sein scheint. Der Adressat eines solchen Textes ist erkennbar nicht mehr in erster Linie der Universitätsstudent und theologisch interessierte Bürger, der an didaktisch adäquat aufbereiteter Vermittlung von nicht weiter hinterfragten Glaubenswahrheiten orientiert ist, sondern vorrangig ein zu überzeugender, auf Persuasion und Emphase reagierender, inspirierter, wenn nicht religiös ergriffener Leser. Damit knüpft Barth an seine eigene Predigerpraxis an, orientiert sich aber generell am sprachlichen Duktus des spätbiedermeierlichen, von rhetorischem Dekor geprägten Predigttons, wie er z. B. in den frühen volkstümlichen *Dorfpredigten* eines Gustav Frenssen aufscheint, für die dieser 1903 mit der Ehrendoktorwürde der Universität Heidelberg prämiert wurde:

Zu einem hellen Hause gehört, daß ihr alle reine Leute seid. Aber das seid ihr nicht. Du mußt selbst sagen: wenn meine Rede rein sein sollte, so müßte *der* Gedanke heraus und *der* auch. Das ist klar: in Sachen der Reinlichkeit muß es noch besser werden. Fröhlich und selig sind – das ist alte Menschenerfahrung – die, welche reinen Herzens sind. Es ist noch dunkel in deinem Hause. Rede nicht dagegen! Es fehlt an allem Guten, es fehlt an allen Ecken und Enden. Es ist noch dunkel. Man muß sich beeilen und Licht machen! Es ist ein Licht erschienen. Hörst du es? Laß des Heilands Gottvertrauen hinein! Dazu seine Barmherzigkeit; und seine Reinheit!

(Frenssen 1903: 420)

Etliche der für Barths Fachstil charakteristischen sprachlichen Besonderheiten finden sich in Frenssens Predigtstelle wieder, die dazu dienen, den Zuhörer durch Zueignung einer aktiven Rolle stärker in den Diskurs einzubeziehen. Es wird ein Dialog simuliert, an dem der Adressat durch Fragen, Aufforderungen, Zurechtweisungen und kontinuierliche direkte Ansprache scheinbar teilnimmt, der aber einen autoritären, bevormundenden Grundzug hat. Zu den sprachlichen Mitteln der Dialogsimulation gehören Parenthesen, Hervorhebungen durch Intonation in der mündlichen Rede oder graphische Hervorhebung in schriftlichen Texten, Selbstunterbrechungen, Wiederholungen, Ellipsen, rhetorische Fragen, Exklamationen und eine scheinbar unkoordinierte thematische Progression. Eine weitere Parallele zeigt sich in der häufigen Übernahme eines biblisch-archaischen Tons in die Autorenrede, so dass dem Zuhörer, aber auch dem Leser die Trennung von zitiertem Bibelwort und Predigerwort erschwert wird:

Haben wir nicht ein Herz so groß und leer wie ein großes, leeres Haus, daß wir alles Gute und Schöne der ganzen Welt ernten und hineinfahren? Haben wir nicht einen Geist, wie ein gutes Gewehr, um als ferne und nahe Beute uns zu holen, was zu entdecken und zu ergübeln ist? Haben wir nicht Menschen zum Lieben und Hände zum Helfen? Aber nun? Was hast du mit diesen wahrhaft königlichen Gütern gemacht? Und sind die Menschen, die neben dir gehn, an deiner Seite gediehen, sagen sie von dir, du seist die Liebe und die Treue selber? Und was hast du mit deinen Augen gemacht? Sie sehen schon lange nicht mehr so fröhlich in die Welt wie Jenes Augen, als er sechsmal nacheinander sagte: Selig sind! Selig sind! Deine Seele, die Königin, ist eine Bettelfrau geworden und schlägt sich ohne Freude mühsam durchs Leben, und deine beiden Hände sind Notknechte der Sorgen geworden. O, du stolze Krone der Schöpfung! (Frenssen 1903: 383)

Das von Frenssen hier angewandte Verfahren der Akkumulierung von mehr oder weniger suggestiven Fragen kann auf das biblische Vorbild der Ansprachen Jesu an seine Jünger und Zuhörer in den Evangelientexten zurückgeführt werden, in denen ebenfalls an vielen Stellen eine oder mehrere um ein bestimmtes Thema gruppierte rhetorische Fragen aneinandergereiht werden, die dann in proklamatorischen Maximen von ihm selbst oder auch vom Volk oder von den Jüngern beantwortet werden. Als Beispiel seien zwei Jesuszitate aus dem Matthäus- und dem Markusevangelium angeführt:

Was meint ihr? Wenn ein Mensch hundert Schafe hat und es verirrt sich eins von ihnen, wird er nicht die 99 auf den Bergen lassen, und geht er nicht hin und sucht das verirrte? Und wenn es sich ergibt, dass er es findet, wahrlich ich sage euch: Er freut sich über dasselbe mehr als über die 99, die nicht verirrt waren. (Zürcher Bibel, Mt. 18, 12–13)

Wer ist also der treue und kluge Knecht, der den sein Herr dazu über sein Gesinde gesetzt hat, ihnen die Speise zur rechten Zeit zu geben? Wohl jenem Knecht, den sein Herr, wenn er kommt bei solchem Tun finden wird! Wahrlich, ich sage euch: Er wird ihn über sein ganzes Besitztum setzen. (Zürcher Bibel, Mk 24, 45–47)

Charakteristisch ist ferner die biblisch-metaphorische Redeweise (Hirt-Schafe-Metapher, Herr-Knecht-Metapher). Frenssen verwendet auch diese Stilfigur ausgiebig, wenn er Vergleiche und Metaphern kontinuierlich aneinanderreiht. Dieser an den Stil der neutestamentlichen Jesusrede anknüpfende Predigtstil, der offenbar nicht nur bei einem stark von der wilhelminischen und postbiedermeierlichen Nationalromantik geprägten Prediger wie Frenssen charakteristisch ist, erscheint in etwas weniger ostentativer Aufmachung auch in Barths *Römerbrief* von 1922, womit der ‚Praxisstil‘ der Predigt(fach)sprache von der Anwendungsebene auf die wissenschaftliche Ebene der theoretischen, neutestamentlichen und systematischen Theologie überführt wird und sich dadurch von einem objektiven, neutralen und informativen Stil mit hohem Fachlichkeitsgrad auffällig entfernt. Während Barth sich später von der Schweiz aus ausdrücklich vom Nationalsozialismus distanziert, wird Frenssen, der als erfolgreicher Heimatschriftsteller seinen Pastoren-

beruf aufgeben konnte, zum glühenden Parteigänger der Nationalsozialisten und verfiel mit denselben sprachlichen und rhetorischen Mitteln einen neuheidnischen, nationalchauvinistischen Germanenglauben, so etwa in *Der Glaube der Nordmark* (1936). Der persuasive Predigtton als Merkmal der Fachsprache der „völkischen“ Theologie hat somit Vorläufer sowohl auf der progressiven Seite (Barth) als auch auf der reaktionären Seite (Frenssen).

4.2 „Christliche Rede heißt, dass Gott selber das Wort nehme“ – Mittlertun und Werkzeugwort

Als bekanntester Mitstreiter Karl Barths (bis zum Zerwürfnis 1934) und als Mitbegründer der „Dialektischen Theologie“ gilt vor allem der Schweizer reformierte Theologe Emil Brunner (1889–1966), Professor für Systematische und Praktische Theologie an der Universität Zürich; zu den renommierteren Weggefährten Barths gehört neben anderen ferner der Basler Praktische Theologe Eduard Thurneysen (1888–1974). Ein kursorischer Blick in Werke dieser Schweizer Theologen aus dem wissenschaftlichen Umfeld Karl Barths zeigt, dass Barths radikaler Stilwandel in der theologischen Fachsprache keine individuelle Vorliebe geblieben ist, sondern erkennbare Wirkung auf die sprachliche Gestaltung theologischer Fachtexte auch anderer Theologen, zunächst der Schweizer reformierten Theologie, aber auch der lutherischen Theologie in Deutschland, ausgeübt hat. So ist vor allem Brunners Werken die stilistische Verwandtschaft zu Barths Sprache anzumerken. *Der Mittler* von 1927 beginnt unmittelbar mit einer rhetorischen Figur:

- 1) Es gibt nur *eine* Frage, die ganz ernst ist: Die Gottesfrage. Denn aus ihr gewinnt jede andere ihren Sinn und ihr Gewicht. Sie ist heute und jederzeit und für jedermann die Entscheidungsfrage. (Brunner 1927: V)⁴

Die graphisch im unbestimmten Artikel *eine* durch Sperrsatz gekennzeichnete Ausschließlichkeit der einzigen wirklich „ernsten Frage“ (1) erinnert stark an Barths apodiktischen Ton im *Römerbrief*. Ebenso erscheint die selbst gegebene Antwort auf die im ersten Satz implizit gestellte Frage nach der „*eine[n]* Frage“ als eine Reminiszenz an Barths predigtartige *Römerbrief*-Rhetorik. Dasselbe gilt für die alliterierende Wiederholung von „jede andere [...], jederzeit und für jedermann“, Stilfiguren, die der Satzaussage etwas Unbedingtes verleihen, das keinen

⁴ Die Seitenangaben in Klammern am Ende der Beispiele (1)–(19) beziehen sich auf Brunner 1927. In der 2. Auflage von 1930 ist *Der Mittler* in Antiqua-Schrift gedruckt; Hervorhebungen durch Brunner erscheinen im Sperrsatz und werden hier kursiv wiedergegeben.

Widerspruch duldet. Diese bereits bei Barth beobachtete Art von graphisch stimulierter Leserlenkung ist auch Brunners Sprache eigen. Dieser kennzeichnet zahlreiche Elemente des schriftlichen Diskurses, die im Satz bei natürlicher Lesart ohne Akzent gesprochen würden, ebenfalls mit Vorliebe durch Sperrsatz:

- 2) [...] dieser Schöpfer *gibt* sich bekannt, indem er seinen eigenen Namen nennt [...]. (238)
- 3) Dieses Doppelte muss in der Bewegung bleiben: Gott ist die *Liebe*; aber auch: *Gott* ist die Liebe. Nur in dieser Weise denken wir die Persönlichkeit Gottes. (250)
- 4) Kein *Prophet* hat je das Wort ausgesprochen: selig wer sich nicht *an mir ärgert*. Das ist das Wort des Mittlers. [...] Die Person, an der man sich entscheiden muß, zum Glauben oder zum Aergernis, ist der Mittler, der, *vor* dem, *an* dem man sich *vor* Gott und *an* Gott selbst entscheidet. (305)
- 5) Ist das die Bedeutung des Kreuzes, dann ist das Kreuz, und also die Versöhnung und Offenbarung, *das absolut Einmalige*. Ist hier wirklich von Gott aus gehandelt worden, und ist wirklich *hier* gehandelt worden, im Kreuz, so ist *das* geschehen, was seinem Wesen nach weder einer Wiederholung, noch einer Ausbreitung im geschichtlichen Raum fähig ist. Es ist ein *Moment* und nur *ein* Moment. Es ist schlechterdings die *Entscheidung*, neben der es keine andere mehr gibt. (456)
- 6) Es ist der *Herr*, der redet; und es ist der Herr, der *redet*. (504)

Brunner hebt semantisch irrelevante Teile von Verbalausdrücken, wie auch Präpositionen oder Artikel graphisch hervor, die den Sätzen eine unkonventionelle Intonation und damit Semantik verleihen. So wird im Funktionsverbgefüge *bekannt geben* durch die Hervorhebung des eigentlich unbetonten konjugierten Verbstammes *gibt* die Semantik abgewandelt (2), da zum Bedeutungsaspekt des bloßen Mitteilens oder Informierens die Nebenbedeutung des sich Gebens, Auslieferns oder Zurverfügungstellens in den Mittelpunkt gerückt wird, das offenbar mit der Bekanntgabe des Gottesnamens einhergeht.

Dem Satz „Gott ist die Liebe“ (3) werden durch graphische und damit intonatorische Variation unterschiedliche semantische Schwerpunkte zugeeignet, wobei die Aufspaltung der Satzsemantik die Doppelbedeutung des Satzes nicht wirklich eindeutig werden lässt. Möglicherweise ist gemeint, dass Gott einerseits nur aus Liebe besteht (Gott ist die *Liebe*), andererseits die irdische Liebe Erscheinungsform Gottes im Leben ist (*Gott* ist die Liebe). Brunner bemüht häufig derartige wortspielerische Chiasmen und Parallelismen, wie in „der *Herr* redet“ / „der Herr *redet*“ (6), die der Gemeinverständlichkeit seiner Aussagen abträglich sind; insgesamt durchzieht eine Tendenz zu hermetischen Formulierungen seine Texte, womit sich ein von Barth ausgelöster neuer spirituell-enigmatischer Ton in der theologischen Fachsprache durchsetzt, der bis in die 40er Jahre prägend sein wird. In (4) sind es die Präpositionen *an* und *vor*, die,

bereits in der Konstellation „*vor* Gott und *an* Gott“ semantisch vage, durch die Hervorhebung eine größere Bedeutungsschwere erhalten, bei der schwer zu erkennen ist, ob es sich um rhetorische Ausschmückungen oder eine tatsächliche semantische Differenz handelt. Letzteres wäre bei einem wissenschaftlichen Text zu erwarten, so dass etwa eine Interpretation nahe läge, der zufolge der Mensch gleichzeitig vor Gott als Richter und vor dem Mittler (Jesus) als Richter eine Entscheidung für oder gegen Gott bzw. gegen oder für den Mittler treffen müsse. Dies wird jedoch nicht expliziert und bleibt damit offen. Durch sprachliche Raffung und graphisch-syntaktische Stilfiguren dieser Art enthalten zahlreiche Passagen Verrätselungen, die vom Leser durch aufmerksame Textexegese philologisch und semantisch gedeutet werden müssen; insbesondere in diesem Punkt steht die Fachsprache der ‚Theologie der Krise‘ in deutlichem Widerspruch zur aufklärerisch-volkstümlichen Fachsprache der „kulturprotestantischen“ Vorgänger.

Ein weiteres Beispiel für diese Art der semantischen Vagheit findet sich im Chiasmus „ein *Moment* und nur *ein* Moment“ (5), wo wiederum durch Kursivkennzeichnung eine scheinbare Doppelbedeutung in eine Nominalphrase implantiert wird, obwohl durch die unterschiedliche intonatorische Beschwerung von Substantiv und Artikel keine wirkliche semantische Differenz erzeugt wird; es wird möglicherweise in semantischer Hinsicht lediglich die Kürze des Zeitraums (des Moments) der Einmaligkeit des Ereignisses gegenübergestellt; dabei handelt es sich um Bedeutungsnuancen, die jedoch im Wortlaut selbst schon enthalten sind und besser durch attributive Erweiterung verdeutlicht werden könnten, wie etwa „ein kurzer Moment“, „ein einziger Moment“ o. Ä. An anderem Ort evoziert Brunner semantische Mehrdeutigkeiten durch Sperrsatz von ganzen Wortgruppen, so z. B. „*an mir ärgert*“ (Brunner 1927: 305) oder „*das absolut Einmalige*“ (Brunner 1927: 456). In ähnlicher Weise finden sich in Brunners Schriften immer wieder komplette Teilsätze oder auch mehrteilige Satzkonstruktionen in durchgehendem Sperrsatz. In diesen Fällen wird die Technik der Hervorhebung zu einer Art Hilfestellung für den Leser zum Zweck der Markierung inhaltlich besonders bedeutsamer Passagen. Da die Hervorhebung von einzelnen Wörtern, Wortgruppen oder Teilsätzen sich abwechselte, ist es für den Leser oft nicht klar ersichtlich, ob die kursiven Textteile als intonatorische Beschwerung zur besseren Kenntlichmachung der intendierten Satzaussage oder als inhaltliche Wegweisungen zur Auffindung besonders wesentlicher Textteile gedeutet werden sollen.

Zur semantischen Hermetik tragen in Brunners Text darüber hinaus einige weitere graphische wie auch morphologische Kunstgriffe bei:

- 7) Das ist nicht mehr bloß ein Prophetenwort von jenseits der Kreaturgrenze, aus dem Innern, dem Geheimnis Gottes gekommen, sondern eine Person; eine persönliche Existenz ist dieses Jenseits gekommene Wort [sic!]. (210)
- 8) Es handelt sich durchaus um das Gottsein des Christus, nicht bloß um seine ethisch zu beurteilende gottentsprechende *Gesinnung*. (214)
- 9) Das göttliche Wunder lässt es nicht zu, daß wir es teilweise erklären. *Es muß uns am Daß genug sein. Das Wie ist Gottes Geheimnis.* [...] Wir wollen nichts vom *Wie* des göttlichen Wunders erklären, sondern stehen mit Staunen vor dem *Daß* [...]. (290–291)
- 10) Der Mensch [...] ist ja *Mitbesitzer* des Göttlichen, er ist frei und autonom, *Mitgesetzgeber* des Gesetzes, *Mitwisser* der Wahrheit. Im Glauben aber [...] wird er vernichtet [...], damit Gott ihm das Seine wirklich *mitteilen*, schenken könne, er allein, sich selbst durch sich selbst. (305)
- 11) *Das Andere*, das Jenseitige ist in seiner Person [Jesus, J.G.] da. (383)
- 12) Von keinem Christenzustand aus würde als Ursache ein Absolutes, ein schlechthin Entscheidendes rückzuschließen sein. (457)

Der Sperrsatz wird auch zur nur teilweisen Markierung einzelner Wortbestandteile wie Präfixe und Determinata in Komposita genutzt. In den Zitaten (7) und (8) wird durch den Sperrsatz eine vom regulären Wortakzent abweichende Akzentuierung eingeführt, da statt des Modifikators das Determinatum den Akzent erhält, wodurch die Komposita einer semantischen Modifizierung unterworfen werden: Der eigentlich semantisch wie intonatorisch hervorgehobene Modifikator wird zum untergeordneten Bestandteil, während das Determinatum die rhetorische Zusatzinformation erhält. Umgekehrt wird das Präfix *mit-* in (10), das als präpositionales Präfix in „*mitteilen*“ oder als Erstglied der Komposita „*Mitbesitzer*“, „*Mitgesetzgeber*“ und „*Mitwisser*“ ohnehin den Wortakzent trägt, durch die gesperrte Hervorhebung des Parallelismus der anaphorischen Begriffe graphisch und intonatorisch stärker markiert. Dadurch erhält das Verb „*mitteilen*“ eine semantische Erweiterung, indem das Präfix parallel zu den Substantivpräfixen die ursprüngliche präpositionale Grundbedeutung wiedergewinnt, die in „*mitteilen*“ in der lexikalischen Bedeutung „kommunizieren“ eigentlich verblasst ist, so dass das Verb die Bedeutung „mit jemandem etwas teilen“ im Sinne des im Zitat nachgeschobenen „schenken“ bekommt. „Prophetenwort“ und „Gottsein“ (7, 8) werden in Gegensatz zu „Person“ bzw. „*Gesinnung*“ gestellt, wodurch die Modifikatoren in den Hintergrund rücken und auf diese Weise durch graphische Operationen die Gegensatzpaare „Prophetenwort“ / *prophetische Person* und „Gottsein“ / *göttliche Gesinnung* impliziert werden, die aus den bloßen Wortbedeutungen von „Prophetenwort“ und „Gottsein“ nicht hervorgehen. Derartige typographische Verfahren erschweren bei der Lektüre ein unmittelba-

res Verständnis, indem sie den Lesefluss unterbrechen und den Aussagegehalt eher verundeutlichen.

Solcherart sprachliche Techniken, die auf Kosten der inhaltlichen Klarheit gehen, scheinen bei Brunner Teil einer Strategie zu sein, mit deren Hilfe der Sachlichkeit des wissenschaftlichen Textes ein ekstatischer Aspekt beigemischt werden soll, der offenbar das übersinnliche Element der Textaussagen mit formalen Mitteln stützen soll. Auf diese Weise entsteht ein Spannungsverhältnis zwischen logischer Grundstruktur und irrationaler Ergriffenheit, das für Brunners Texte insgesamt charakteristisch ist.

Ein ähnlicher Effekt wird auch durch eine Vorliebe für die Substantivierung unterschiedlicher, insbesondere funktionaler, eigentlich nicht inhaltstragender Wortarten hervorgerufen: Durch Substantivierung von Konnektoren wie „Dass“ und „Wie“ (9), insbesondere aber von Possessiva und Adjektiven (11, 12), die dadurch ihre attributive Funktion verlieren und ohne Bezugswort eingesetzt werden (das „Göttliche“, das „Seine“, das „Andere“, das „Jenseitige“, ein „Absolutes“, ein „Entscheidendes“), wird eine semantische Vagheit erzeugt, da Eigenschaften ohne Bezug auf Inhaltswörter verselbständigt auftreten. Auf diese Weise bleibt z. B. unklar, was das Ereignis des nicht ausgesprochenen, von „Dass“ hypothetisch eingeleiteten Objektsatzes sei (5), was das „Seine“ bezeichnen soll (10), das Gott dem Menschen gebe, was unter dem „Anderen“ zu verstehen sei, das in Jesu Person vorhanden sei (11), was das „Absolute“ oder das „Entscheidende“ darstellen sollen (12), die nicht als Ursache des Christseins erschlossen werden könnten etc.

Unschärfen und Mehrdeutigkeiten dieser Art werden von Brunner auch mit syntaktischen und lexikalischen Mitteln erzeugt:

- 13) *Wo das Wort nicht kraft seines Einleuchtens als göttlich erkannt wird sondern rein nur kraft seines Göttlichseins einleuchtet; wo dieser Mensch Jesus nicht kraft seiner vollkommen sittlichen Erscheinung als Gottessohn „beurteilt“ wird, sondern wo nur das unbegreifliche Innwerden seines von Gott Kommens die Göttlichkeit seiner Erscheinung erkennen lässt; wo kein vermittelndes Medium mehr zwischen der persönlichen Gottautorität und dem persönlichen Glaubensgehorsam verbindend, hinleitend zwischeninneliegt, sondern der Funke direkt hinüberspringt, ohne Leitung, der Blitz vom göttlichen Auge zum menschlichen, von der Gottautorität zum Menschengehorsam: da ist Glaube, da erst ist wahre Entscheidung. (303)*
- 14) *Dabei wissen wir jetzt, daß wir diesen Herrschaftswillen nicht bloß da suchen müssen, wo er uns direkt, im königlichen Aufruf und Befehl, entgegentritt, sondern auch da, ja vor allem da, in seinem Vollsinn nur da, wo der König herrscht als der Gebende, der Hingebende, der sich Hingebende. (503)*

In (13) zeigen sich in einem einzigen Satz eine Reihe von für Brunners enthusiastisch-ekstatischen Ton charakteristische Merkmale, die seiner Sprache gleichzeitig aber auch

den bereits dargestellten hermetischen Tenor verleihen: Neben den notorischen graphischen Hervorhebungen ist die komplexe Satzstruktur auffällig, in der fünf ihrerseits umfangreiche Konditionalsätze auf einen kurzen abschließenden Hauptsatz hinführen („da ist Glaube, [...] wahre Entscheidung“), in dem die Formulierung des durch die vorher genannten Bedingungen zu erfüllenden Tatbestandes so weit von den ersten Bedingungssätzen entfernt positioniert ist, dass die Gesamtsemantik des Satzes schwer nachvollziehbar ist. Der gedankliche Spannungsbogen des Lesers erschöpft sich lange vor dem erwarteten, auflösenden Hauptsatz. Der Autor befrachtet hier – ebenso wie an vielen anderen Textstellen – einzelne Satzteile oder Teilsätze mit einem Übermaß an Information und beeinträchtigt dadurch die logische Struktur der Satzkonstruktionen. Diese Methode der mitteilksam-atemlosen Anhäufung von Aussagen zeigt sich auch in (14), wo insistierende Wiederholungen mit minimalen Variationen eingesetzt werden („sondern auch da, ja vor allem da, in seinem Vollsinn nur da“), die gelegentlich minimale, semantisch unerhebliche graduelle Veränderungen implizieren („der Gebende, der Hingebende, der sich Hingebende“). Derartige Partikel- oder Wortvariationen („auch / vor allem / nur; geben / hingeben / sich hingeben“) sind aus der gesprochenen Sprache entlehnte Reparaturen bzw. Selbstkorrekturen, die in geschriebenen Fachtexten äußerst ungewöhnlich und unzweckmäßig sind. Es handelt sich bei diesen Redefiguren zumeist um Steigerungen, bei denen graduell von allgemeinen Aussagen zu absoluten Aussagen hingeführt wird; Brunner erzielt damit einen rhetorischen Effekt, indem er wesentliche Aussagen nicht unmittelbar ausformuliert, sondern durch ein verbales Crescendo einleitet. Verstärkt wird diese Art ekstatischer Sprache außerdem durch eine Fülle semantisch vager, meist durch Komposition geschaffener Okkasionismen: In den oben zitierten Textstellen finden sich Substantivkomposita wie „Gottautorität“ (13), „Glaubensgehorsam“ (13), „Menschengehorsam“ (13), „Kreaturgrenze“ (7), „Christenzustand“ (12); ebenso erscheinen gelegentlich Verbkomposita wie „zwischeninliegen“ (13) oder „zusammenbestehen“ (Brunner 1927: 367). Einige weitere Beispiele sind „Vollmachtstat“ (383), „Selbstgeltendmachung“ (383), „Alleingottsein“ (416), „Selbstigkeit“ (416), „Lichtkommen“ (424), „Zweckidee“ (441), „Mittlertun“ (447), „Ansichwirklichkeit“ (471), „Zornwirklichkeit“ (471), „Todesverderben“ (508). In vielen dieser Lemmata ist das semantische Verhältnis zwischen den Kompositionselementen nicht eindeutig; darüber hinaus ist häufig nicht erkennbar, ob es sich um Determinativ- oder Kopulativkomposita handelt; etliche dieser Komposita haben offenbar tautologischen Charakter („Ansichwirklichkeit“, „Todesverderben“) oder sind schlichte Zusammenschreibungen („zusammenbestehen“, „Selbstgeltendmachung“). Hinzu kommen Kunstwörter wie „Selbstigkeit“, bei denen unklar ist, ob sie semantische Innovationen enthalten oder lediglich synonymische Neuschöpfungen zu bereits bestehenden Begriffen darstellen sollen, im vorliegenden Fall der „Selbstigkeit Gottes“ handelt es sich möglicherweise

um ein Neosynonym zu „Alleinherrschaft“, „Entscheidungsfreiheit“, „Eigenständigkeit“ oder „Unbeeinflussbarkeit“.

Erhellend ist ferner eine Betrachtung der Definitionen einiger theologischer Grundbegriffe, die seit Barth zunehmend in der Diskussion stehen, neu festgelegt werden und somit zu multiperspektivischen Begriffswörtern werden. Dies ist ein entscheidender Entwicklungsschritt in der Geschichte der protestantisch-theologischen Fachsprache. Denn die Theologie des 19. Jahrhunderts bedurfte in ihren Fachtexten weniger einer Selbstbesinnung auf die Bedeutung theologischer Grundbegriffe, weil diese im Allgemeinen unter Bezug auf biblische Quellen, Jesus- und Paulusworte, kanonisierte Texte von Kirchenvätern und insgesamt aufgrund eines generellen Konsenses festgelegt waren, der keiner Hinterfragung bedurfte und zumindest als allgemeingültig anerkannt wurde. Mit der Krisentheologie Barths, Brunners und ihrer Nachfolger greift ein dialektisches Zweifeln an der Eindeutigkeit und am richtigen Verständnis theologischer Grundbegriffe auch in der wissenschaftlichen Fachsprache um sich. Dieser Tatbestand wird im Weiteren eine maßgebliche Rolle für die theologische Fachsprache während der nationalsozialistischen Diktatur und auch in der zweiten Nachkriegszeit spielen. Zur Illustration sollen hier stellvertretend die Begriffe *Sünde* und *Schuld* bei Brunner beleuchtet werden.

- 15) Sünde ist Widerspruch gegen den Schöpfer- und Herrenwillen. [...] Sünde ist das Nichtanerkennen der Begrenzung meines Willens durch den göttlichen Willen in der Existenz des Mitmenschen. [Meine Hervorhebungen in den Beispielen 15–19, J.G.] (118)
- 16) Sünde ist nicht nur ein Akzessorisches, sondern ein Wesentliches. Sie betrifft, ebenso wie unsere Gottgeschaffenheit, den Kern unserer Persönlichkeit. Darum sind wir auch in der Sünde – als im *Wesentlichen* mit unseren Mitmenschen verbunden – solidarisch. (120)
- 17) [...] die Sünde, christlich verstanden, ist der Riß, der durch die ganze Existenz geht. (122)
- 18) *Die Ehre Gottes* ist der unbedingte, der oberste Zweck, den es geben kann, weil er die Voraussetzung aller Zweckhaftigkeit überhaupt ist. Er ist das Objektivste, weil auf ihm alle Objektivität, alle Norm und Gültigkeit beruht. [...] Die Ehre Gottes ist der Grund aller Gesetzmäßigkeit. [...] Die Sünde aber ist die Antastung dieser Ehre. [...] Sünde ist der Gegenstoß gegen diese normale, schöpfungsgemäße Lebensrichtung. Sünde ist das sich selbst zur Geltung bringen des Menschen, der *Eigenwille*, also die Auflehnung gegen die göttliche Urordnung, Negation des Gottprinzips, nämlich der Alleingeltung Gottes, also Verletzung der göttlichen Heiligkeit und Ehre. [...] Das Böse als Sünde ist *Losbruch*, Sündenfall, Empörung, Lüge und Undankbarkeit. Verneinung der Urwahrheit, die die Urordnung ist, der Faustschlag des Sohnes in das Gesicht des Vaters, oder doch – da dies das dämonisch Böse, also nicht die *menschliche Sünde* ist – die freche Hinwegsetzung des Sohnes über den Willen des Vaters. (417–418)

- 19) [...] schuldig sein heißt dem göttlichen Strafgericht verfallen sein, so verfallen, daß jede menschliche Flucht unmöglich ist. [...] denn Schuld ist unabänderliche Vergangenheit. Schuld ist unausweichliche *Strafnotwendigkeit* schlechthin. (424)

Am Begriff der Sünde und seiner Definitionen in Brunners *Mittler* wird deutlich, dass eine terminologisch einigermaßen präzise begriffliche Festlegung des Fachterminus einer Vielzahl von teils wortreichen Explikationen gewichen ist. Dabei stehen metaphorische Erklärungen („Riß durch die Existenz“, „Faustschlag des Sohnes“ etc.) neben synonymischen Einwortdefinitionen („Eigenwille“, „Losbruch“, „Empörung“, „Lüge“, „Undankbarkeit“ etc.) bis hin zu tautologischen Definitionen („Sündenfall“) und substantivierten Adjektiven ohne Inhaltswort („ein Akzessorisches“, „Wesentliches“); hinzu kommen eine Reihe von gleichgeordneten Definitionen in Form von Nominalphrasen mit Adjektiv-, Genitiv- oder Präpositionalattributen. Diese und zahlreiche vergleichbare Definitionen von „Sünde“ durchziehen die gesamte Schrift und zergliedern den Grundbegriff „Sünde“ in eine Vielzahl von interpretierenden Erklärungen, die nicht ohne Widersprüchlichkeiten sind. Die allen aufgeführten Definitionen gemeinsame Grundidee ist eine irgendwie geartete Auflehnung gegen Gott; dabei wird spezifiziert, dass es sich um Widerspruch gegen den Willen Gottes handelt; an anderer Stelle ist dann von „Antastung der Ehre Gottes“ die Rede; die Auflehnung gegen Gottes Willen wird genauer als „Nichtanerkennen des göttlichen Willens in der Existenz des Mitmenschen“ eingegrenzt, womit die Sünde gegen Gott sich in der Sünde gegen den Mitmenschen manifestiere. Im vorletzten Textauszug ist es hingegen in erster Linie die *Ehre* Gottes, gegen die die Sünde sich richte. Diese wird wiederum durch eine Aufzählung von Erklärungen definiert („der unbedingte, oberste Zweck“, „das Objektivste“, „der Grund aller Gesetzmäßigkeit“, „die normale, schöpfungsmäßige Lebensrichtung“), die ihrerseits von einer weitgehenden semantischen Unbestimmtheit geprägt sind. Insgesamt entsteht eine Verzweigung paralleler, konkurrierender und untereinander vernetzter Definitionen, die keine objektive, wissenschaftlichen Kriterien angemessene Begrifflichkeit erzeugen. Ähnlich verfährt Brunner mit dem Begriff der *Schuld*, der in zwei begrifflich (im Übrigen auch juristisch) völlig unterschiedliche Definitionen aufgliedert wird: *Schuld* als vergangener Tatbestand, also faktische Schuld, und *Schuld* als Strafnotwendigkeit, also gesetzliche Schuld. Im ersten Fall besteht die Schuld in der Schuldhaftigkeit jedes menschlichen Handelns, das in der Zeit nicht wieder rückgängig gemacht werden kann. Im zweiten Fall besteht die Schuld im Verstoß gegen Gesetz und Regel und eine dadurch ausgelöste Strafzumessung.

In anderen Werken Brunners, wie z. B. in *Gott und Mensch* aus dem Jahr 1930, finden sich weitere, inhaltlich abweichende Definitionen des Begriffs *Sünde*:

- 20) Sünde ist Irrtum, Schwachheit, Geistlosigkeit, Trägheit, Unvollkommenheit, Nochnichtgeistigkeit usw. (Brunner 1930: 18)
- 21) [...] durch die Sünde ist, eben darum weil sie das Wesen des Menschen verändert, die Freiheit im ursprünglichen Sinne verloren. Der Sünder ist ein Mensch, der nicht mehr nicht sündigen kann. Die Freiheit ist also wohl das Prius jeder Sünde, aber von keiner einzelnen Sünde kann gesagt werden, daß sie in Freiheit geschehe, sondern daß sie unter dem Zwang der Sünde geschehe. „Wer Sünde tut, ist der Sünde Sklave.“ Eben darum ist die Sünde keine zufällige, sondern eine Wesensbestimmtheit des Menschen, wie wir ihn kennen. (Brunner 1930: 18)

Während in den Definitionen von *Sünde* in *Der Mittler* das Element der willentlichen Auflehnung gegen die göttliche Ordnung bzw. deren selbstbestimmte Negation den Hauptakzent trägt, rückt in *Gott und Mensch* vielmehr der Aspekt der unfreiwilligen, unausweichlichen bzw. der unwillentlichen („Irrtum“) oder aus passiver Willenlosigkeit erwachsenen Sündenhandlung („Schwachheit“, „Trägheit“) oder auch der Aspekt der Unwissenheit („Geistlosigkeit“, „Nochnichtgeistigkeit“) in den Vordergrund (Brunner 1930: 19). Die begrifflich-definitiorische Vagheit und Vieldeutigkeit, die bei Barth, Brunner und anderen Vertretern der „Dialektischen Theologie“ auftreten, ist ein den Geisteswissenschaften nicht ganz fremdes Phänomen, verblüfft aber dennoch aufgrund ihrer programmatischen Merkmalhaftigkeit im Werk eines einzelnen Autors und sogar innerhalb einzelner Schriften desselben Autors.

Ein weiterer enger Freund und Schüler Karl Barths, der Basler Praktische Theologe Eduard Thurneysen (1888–1974), ist ebenfalls dem engeren Kreis der Vertreter der „Dialektischen Theologie“ zuzurechnen. Thurneysen nimmt in seinem Aufsatz *Schrift und Offenbarung* von 1924 zur grundsätzlichen Problematik des theologischen Sprechens und Schreibens Stellung:

Die Bibel ist zunächst ein Literaturdenkmal wie ein anderes und steht unter keinen andern Gesetzen der Erforschung als alle Literatur. Aber eben in dem Augenblicke, wo jener jenseits dessen, was die Bibel als Literaturdenkmal ist, auftauchende Anspruch auftritt, der in der Form einer apodiktischen Behauptung, daß hier *Gottes Wort* unter all dem Schutt oder Glanz der Menschenworte schlummere, durch die ganze Bibel sich hindurchzieht und sie zu dem macht, was sie ist: in diesem Augenblick wird mit einem Schlage alles anders. Dieser Anspruch stellt uns, wenn wir ihn hören, vor eine Schranke, bei der wir uns nicht mehr beruhigen können, weil er nichts anderes besagt, als exakt jenseits dessen, was wir menschlich-vernünftigerweise mehr oder weniger verstanden zu haben glauben, erst das eigentliche Geheimnis des Textes vor uns aufgehen würde. [...] Alles was wir zum Texte zu sagen wissen [...], verhält sich zu dem, was jenseits dieser Schranke sich zu Worte melden möchte, wie das Vorfeld zur eigentlichen Festung. Daß wir mit allem unseren Auslegen, Reden und Predigen zunächst immer im Vorfeld uns bewegen und nicht an das eigentliche Thema der Bibel heranzukommen vermögen, das ist unsere Not, die eigentümliche Schwierigkeit, mit der wir als Theologen beladen sind.

(Thurneysen 1971: 62–63)

Thurneysens Einlassung klingt zunächst durchaus plausibel und entbehrt nicht einer gewissen Ehrlichkeit, wenn er hier die theologische Sprachlosigkeit gegenüber transzendenten, religiösen Inhalten einräumt. „Auslegen, Reden und Predigen“ ist zumindest mit wissenschaftlichem Anspruch schwierig, wenn von „Geheimnisvollem“ die Rede sein soll, das – wie Thurneysen metaphorisch feststellt – hinter einer uneinnehmbaren Festung unzugänglich verschanzt liege. Dennoch sei dies für den Theologen nicht unmöglich, worauf Thurneysen mit dem unauffälligen Temporaladverb „zunächst“ im letzten Satz des Zitats hinweist. An dieser Stelle tritt die sprachlich-konzeptuelle Attitüde der „Theologie der Krise“ auf den Plan, die Harnack in seinen *Fünfzehn Fragen* scharf kritisiert, da diese sich vom vernunftbasierten wissenschaftlichen Diskurs abgewandt habe, um sich dem subjektiv-numinosen Ansatz einer Rede der Ergriffenheit und der unmittelbaren Erleuchtung zuzuwenden. In der Tat ist es auch Thurneysens Bestreben, die von ihm in durchaus sachlicher Analyse konstatierte fachsprachliche „Not“ und „eigentliche Schwierigkeit“ der Theologen durch eine neue Form des theologischen Sprechens, Predigens und Schreibens zu überwinden.

In der Aufsatzsammlung *Die Aufgabe der Theologie* präzisiert Thurneysen das Problem der Theologie als wissenschaftlicher Disziplin noch einmal explizit:

Sollte es sich aber zeigen, daß im Grunde ein solcher eigener, nur der Theologie gehöriger Gegenstand gar nicht existiert, oder daß er, falls er existiert, unserem Erkennen nicht zugänglich wäre, so wäre damit die Theologie als Wissenschaft aufgelöst.

(Thurneysen 1971: 66)

Einer solchen Selbstauflösung oder -auslöschung der theologischen Wissenschaft kommt Thurneysen jedoch zuvor, indem er ihr eine spezifische, sich von allen anderen Wissenschaftsgebieten unterscheidende Sprache zuweist, in der der Gegenstand der wissenschaftlichen Theologie „zu Worte kommen [will], er ergreift selber das Wort, und so entsteht immer neu eine bestimmte, eben durch diesen Gegenstand bestimmte Rede“ (Thurneysen 1971: 71). Thurneysen redet, so scheint es hier, einer Art intuitiver, nicht vernunftgesteuerter Rede das Wort, bei der der Gegenstand der Rede aus dem Sprecher bzw. aus dem Theologen heraus spricht, und zwar in Form einer spirituellen Kommunikation, in der Individuen als bloße Medien fungieren, um höhere, über die Verstandesfunktionen hinausgehende Wahrheiten mitzuteilen. Thurneysen spricht von so genannten „Werkzeugworten“, deren sich Gott in seiner Offenbarung bediene oder die er erwähle und die zu „er-kennen“ und nicht zu „ver-kennen“ Aufgabe der Theologie sei (Thurneysen 1971: 79). Wenn er postuliert, dass wir unsere Aufmerksamkeit auf diese Worte zu richten hätten „wie auf keine anderen Worte mehr in der Welt“ (Thurneysen 1971: 79), weist er dem Theologen damit gleichzeitig die Aufgabe zu, diese Worte stellvertretend für die Gemeinde von anderen zu unterscheiden, zu erken-

nen und weiterzuvermitteln. Moderne Theologie sei nicht Theologie des Offenbarungswortes, sondern des Offenbarungsbewusstseins (Thurneysen 1971: 81), so dass rationale Vorgänge des Relativierens und Objektivierens einer von der biblischen Offenbarung ausgehenden Inspiration weichen müssten. Prägnant wird diese Haltung noch einmal im folgenden Zitat zusammengefasst:

Ihr Gegenstand [der Theologie, J.G.] ist nicht die Rede überhaupt, sondern die christliche Rede. Christliche Rede heißt aber: ein Mensch redet von Gott auf Grund der Schrift, und er und seine Hörer sind dabei der Erwartung, daß nicht nur er rede, sondern daß Gott selber in seinem Worte das Wort nehme. Was für eine unerhörte Erwartung! Was für eine unerhörte Lage, in die man sich begibt, wenn man diese Erwartung hegen möchte, hegen müßte! (Thurneysen 1971: 92)

Der Anspruch, dass in der Rede des Theologen „Gott selber in seinem Wort das Wort nehme“, worin nach Thurneysen die Aufgabe der Theologie liege, klingt gleichermaßen vermessen und unwissenschaftlich, bringt aber dennoch den innovativen Kern der „Theologie der Krise“ unmittelbar zum Ausdruck, die nicht mehr in der Art der „Liberalen Theologie“ rational analysieren und kausal begründen soll, sondern in der Person des in seiner intensiven Beschäftigung mit der Glaubensthematik inspirierten und ergriffenen Theologen selbst Zeugnis der Offenbarung ablegen soll. Dieses ehrgeizige Programm versuchen die Verfechter der „Dialektischen Theologie“ auch fachsprachlich umzusetzen.

4.3 „Als Deutsche haben wir nur eine Ehre und eine Schande“ – Begriffe am Scheideweg

Wenn auch die vorwiegend von Karl Barth und anderen zum größeren Teil Schweizer Theologen wie Emil Brunner oder Eduard Thurneysen vorangetriebene „Theologie der Krise“ in den 20er Jahren und in der Zwischenkriegszeit die vorherrschende Strömung in der protestantischen Theologie darstellte, wirkten in dieser Epoche eine Reihe zu Lebzeiten nicht weniger illustrierter Theologen, darunter fachliche Koryphäen, die, wie Rudolf Bultmann (1884–1976) oder Friedrich Gogarten (1887–1967), zunächst Barths „Dialektischer Theologie“ nahe standen oder die, wie der Kirchenhistoriker und Systematiker Emanuel Hirsch (1888–1972) oder der Systematiker und Neutestamentler Paul Althaus (1888–1966), die „Theologie der Krise“ aus kritischer Distanz betrachteten. Auffällig ist, dass bei diesen Theologen in den 20er Jahren in sprachlicher Hinsicht trotz fachlicher Differenzen und Kontroversen etliche Gemeinsamkeiten erkennbar sind; Barths expressive Erneuerung der theologischen Fachsprache scheint in formaler Hinsicht eine enorme Wirkung auf die theologische Fachkommunikation der Weimarer Epoche ausgeübt zu

haben, die über inhaltlich-ideologische Einflüsse weit hinausgeht und den Stil der theologischen Fachpublikationen, unabhängig von Schulen oder Strömungen, nahezu revolutioniert zu haben scheint.

Es empfiehlt sich daher, einige wissenschaftliche Schriften von der „Dialektischen Theologie“ kritisch gegenüberstehenden theologischen Autoren der Zwischenkriegszeit auf Besonderheiten in der sprachlich-stilistischen Gestaltung hin zu betrachten, um ein Gesamtbild der fachsprachlichen Charakteristika der Epoche in Grundzügen skizzieren zu können. Dabei soll zunächst an das Phänomen der definitorischen Vagheit angeknüpft werden.

Friedrich Gogarten setzt sich in seiner Schrift *Die Selbstverständlichkeiten unserer Zeit und der christliche Glaube* von 1932 ebenfalls ausführlich mit dem Begriff der *Sünde* auseinander. Dabei wird deutlich, dass auch bei diesem Theologen, der sich später von Karl Barth distanziert und den regimetreuen *Deutschen Christen* beitrifft, zumindest in sprachlicher Hinsicht zu diesem Zeitpunkt noch die „Dialektische Theologie“ nachwirkt:

Das will sagen, man erkennt dann nicht die Sünde in ihrer Macht, in ihrer für menschliche Kräfte unüberwindlichen Herrschaft über uns Menschen. Und dann erkennt man die Sünde gerade nicht in dem, was ihr eigentliches Wesen ausmacht, eben in ihrer Macht. Man versteht dann das Verhältnis von Gesetz und Sünde so, daß wir mit dem Gesetz der Sünde Herr werden können, während es in Wahrheit gerade umgekehrt ist. Die Sünde macht sich just durch das Gesetz zu unserer Herrin [...]. Mit der Sünde kommt der Tod in die Welt. Aber nicht die Sünde selbst tötet, sondern sie tötet durchs Gesetz. Und sie tötet mich durchs Gesetz, indem sie mich dabei betrügt. Der Betrug liegt darin, daß die Sünde, indem sie mich dazu treibt, das Gesetz zu erfüllen, mir das Leben verspricht, mich aber in Wahrheit tötet. [Meine Hervorhebungen, J.G.] (Gogarten 1932: 31)

Gogartens komplexe Definition erschließt sich dem Leser nur mühsam: Gogarten konstatiert, dass das Wesen der *Sünde* ihre Macht sei, aufgrund derer sie sich den Menschen durch das Gesetz unterwerfe. Die *Sünde* bringe den Tod in die Welt, wobei sie sich des Gesetzes bediene und den Menschen dabei betrüge, indem sie ihm vorgaukele, dass er durch Erfüllung des Gesetzes das Leben erlange oder bewahre, während sie ihn in Wahrheit mittels des Gesetzes töte. Um die Definition deuten zu können, müsste wiederum der Begriff des *Gesetzes*, wie Gogarten ihn versteht, erfasst werden. Gogarten definiert an anderer Stelle das Gesetz als „nicht nur das, was wir im engeren Sinne das Gesetz Gottes nennen, nämlich das biblische Gesetz. Sondern jegliches Gesetz, jede gesetzartige Ordnung, die es in der Welt gibt“ (Gogarten 1932: 31–32). Zusätzlich präzisiert er: „Nur weil die Sünde in der Welt ist, gibt es das Gesetz. Um der Sünde willen hat Gott der Welt das Gesetz gegeben“ (Gogarten 1932: 31). Fasst man die verschiedenen Teildefinitionen zusammen, ergibt sich eine Art Zirkelschluss: *Sünde* bedeutet Tod, der durch die Macht ins Leben tritt, die sich in Gesetzen manifestiert, wobei religiöse

und weltliche Gesetze von Gott in die Welt gesetzt würden, der damit gegen die *Sünde* vorgehe, die ihrerseits den Menschen aber zur Erfüllung des Gesetzes ansporne. Noch weiter komprimiert heißt dies, dass die *Sünde* sich des von Gott zu ihrer eigenen Bekämpfung gegebenen Gesetzes bedient, um den Menschen zu betrügen und zu töten. Wenn in dieser Definition die *Sünde* noch als eine autonome Macht erscheint, die sich den von Gott abtrünnigen Menschen zu unterwerfen sucht, wird die *Sünde* in derselben Schrift von Gogarten dagegen auch abweichend als eine Art Zusammenwirken göttlicher und menschlicher Eigenschaften definiert und schließlich sogar als Werk Gottes:

- 1) Die Herrschaft der Sünde über den Menschen stellt sich dar in der Herrschaft eines „Man“, das aus der Begegnung mit der aus Gottes Zorn und der Sünde des Menschen sich ergebenden Unheimlichkeit der Welt stammt. (40)⁵
- 2) Aber damit der Mensch in Wahrheit er selbst sein kann, muß er die Lüge seines Selbstseins, so wie er es unter der Herrschaft der Sünde behauptet, durchschauen. Dann aber muß er Gottes Zorn erkennen, so wie er sich in der Herrschaft der Sünde offenbart. Anders ausgedrückt: er muß erkennen, daß es Gottes Zorn ist, der in der Herrschaft der Sünde wirkt. (42)
- 3) Die Enthüllung der Herrschaft der Sünde über den Menschen und damit ihre Vollen- dung kann aber nur so geschehen, daß Gott nicht nur das „Daß“ der Herrschaft der Sünde in seiner Hand behält, sondern auch das „Wie“. (46)

In (1) ist die *Sünde*, auch im Gegensatz zum weiter oben zitierten Textabschnitt (Gogarten 1932: 31), in dem sie als autonome Macht (des Bösen) erscheint, eine rein menschliche Eigenschaft, wenn sie diesem hier als determinierendes Genitivattribut nachgestellt wird. In Wechselwirkung mit Gottes Zorn gegenüber der *Sünde* entsteht eine überpersönliche „Unheimlichkeit der Welt“ – offenbar handelt es sich um die im weltlichen Leben vom Menschen empfundene Bedrohung und Grundangst –, die Gogarten als Herrschaft eines unpersönlichen „Man“ beschreibt, also einer Entfremdung des Individuums von sich selbst und von Gott in Richtung auf ein allgemeines Sein im Sinne von Gottferne und Entfernung von der eigenen menschlichen Verantwortlichkeit. Im Gegensatz zur Autonomie der *Sünde* und zu ihrer Zugehörigkeit zum menschlichen Sein erscheint die *Sünde* in (2) und (3) als von Gott maßgeblich (mit)bestimmtes Phänomen. In der *Sünde* „wirkt“ und offenbart sich Gottes Zorn, Gott hält die *Sünde* selbst (das „Dass“) wie auch ihre Erscheinungsformen und Wirkungsweisen (das „Wie“) in der Hand und herrscht somit indirekt vermittelt der *Sünde* über den Menschen. Die Widersprüchlichkeiten der unterschiedlichen Definitionen, die

⁵ Die Seitenangaben in Klammern am Ende der Beispiele (1)–(3) beziehen sich auf Gogarten 1932. In (1)–(3) meine Hervorhebungen, J.G.

sich in Gogartens Schrift aneinanderreihen, ließen sich durch logische Verknüpfungen zu Aussagen verbinden wie etwa: ‚Gott beherrscht den Menschen durch die *Sünde*, derentwegen er das *Gesetz* in die Welt bringt, mit dessen Hilfe die *Sünde* unter Gottes Aufsicht den Menschen betrügt und damit tötet etc.‘ Es wäre müßig, weitere logische Schlussfolgerungen zu ziehen; es wird jedoch deutlich, dass die Definitionen sich bei aufmerksamer Lektüre als inkompatibel erweisen und zu keiner wissenschaftlich tragfähigen Begriffsbildung führen.

Eklatanter tritt die wissenschaftlich unzureichende Begrifflichkeit bei Gogartens Zeitgenossen und Göttinger Kollegen Emanuel Hirsch zutage, der dem Sündenbegriff 1931 eine eigenständige, schmale Fachschrift mit dem Titel *Schöpfung und Sünde in der natürlich-geschichtlichen Wirklichkeit des einzelnen Menschen* widmet (Hirsch 1931). Auf Hirsch wird über dieses Kapitel hinaus in den beiden nachfolgenden Kapiteln mehrfach ausführlich zurückzukommen sein; an dieser Stelle kann bereits eine Besonderheit der theologischen Fachsprache Hirschs einführend erwähnt werden. Dieser gibt in Vorreden zu etlichen seiner Werke explizit an, an welche Leserschaft er sich wendet und wie er den Fachlichkeitsgrad seiner Ausführungen und deren Verständlichkeit bei theologischen Laien und Wissenschaftlern jeweils einschätzt. Hirsch bedient sich in vielen seiner Fachschriften einer Mehrfachadressierung, indem er bekräftigt, dass seine Sprache auch für Nichttheologen verständlich sein solle, und bestimmte Abschnitte explizit kennzeichnet, die sich nur an Fachkollegen richten sollten und somit vom theologischen Laienleser ignoriert werden könnten. So beteuert Hirsch in der Vorrede zu *Schöpfung und Sünde*:

Es ist das Ziel dieser Schrift, aus der denkenden Klärung des Verhältnisses von Schöpfung und Sünde heraus für eine der heutigen Lage gemäße christliche Lebensweisung die Grundlegung zu finden. Inwiefern mir gerade die Lösung dieser Aufgabe durch die allgemeine Geistes- und Wirklichkeitslage heute gefordert zu sein scheint, habe ich dem nicht-theologischen Leser – den ich auch bei dieser wie überhaupt bei meinen Schriften mit systematischem Einschlag ungern entbehren würde – in der Hinführung zur Fragestellung zu sagen gesucht. Der Theolog, der darüber hinaus noch gern eine Beziehung auf die besondere Lage unsrer Wissenschaft [...] zu empfangen wünscht, ist gebeten, Anmerkung 36a und 57 statt einer Einleitung im Voraus zu lesen. (Hirsch 1931: V)

Die zwei von Hirsch hier genannten Anmerkungen umfassen jeweils knappe zwei Seiten, unterscheiden sich aber in Stil, Sprache und Verständlichkeitsgrad nicht wesentlich vom Haupttext. Der in der Vorrede angekündigte „Bezug zur Wissenschaft“ scheint sich neben vereinzelten Latinismen wie „per differentiam specificam“, „Christus totus“ etc. in erster Linie in der häufigeren Zitierung von dem Laien möglicherweise nicht bekannten zeitgenössischen Theologen zu manifestieren, vor allem aber in kleineren Spitzfindigkeiten gegen die Theologenzunft, wie z. B.: „Neben den großen Gestalten der ihr Leben hinopfernden Zeugen und Lie-

bescheiden stehn die kleinen Gestalten der Reflektöre und Theologieprofessoren. Neben dem außerordentlichen Dienst steht der alltägliche“ (Hirsch 1931: 95). In Anmerkung 57 polemisiert Hirsch gegen die „dialektische Theologie“ in einer Schärfe, derer er sich im Haupttext enthält:

In der sogenannten dialektischen Theologie ist das reformatorische Urteil mit der äußersten Entschlossenheit gegen jede gestaltete christliche Lebensführung und Lebensweisung gekehrt worden, und es ist nichts übrig geblieben als ein Glaube, der [...] nur mäßig für seine religiöse und ethische Ohnmacht zu entschädigen vermag. Die Folge ist Wirrnis in allen Fragen, die konkretes Handeln in Volkstum, Wirtschaft, Staat und Kirche betreffen. [...] Nun gibt es in der Tat so viel menschliche und christliche Erbärmlichkeit, daß man die Zuchtrute solcher entschlossenen Haltung [...] gern hat tanzen sehen. Aber, die eignen dürftigen ethischen Versuche der Dialektiker haben gezeigt, daß sie aus der damit geschaffenen Lage heraus verantwortliches Handeln nicht zu begründen vermögen [...].

(Hirsch 1931: 97)

Hier zeigt sich, dass es Hirsch keinesfalls um eine Trennung in graduell mehr oder weniger fachsprachliches Schreiben und Formulieren geht, sondern vielmehr um fachtheologische Polemiken und ‚Insiderdiskurse‘, die er offenbar aus der eigentlichen theologischen Abhandlung heraushalten möchte. Die von Hirsch explizit beanspruchte Mehrfachadressierung seiner Schriften an Laien und Fachwissenschaftler besteht demnach nicht in einer unterschiedlich fachspezifischen Sprache, sondern lediglich in der Voraussetzung unterschiedlicher Kenntnisse hinsichtlich fachbezogener Lektüren und Diskurse. Das heißt, dass es für Hirsch keine theologische Fachsprache im Sinne eines nur an Experten gerichteten, hermetischen, lexikalisch und strukturell von der Gemeinsprache deutlich unterscheidbaren Kommunikationsmediums gibt. Vielmehr – so lässt sich folgendes Zitat aus *Jesus Christus der Herr* (Hirsch 1929a) verstehen – bestehen vor allem inhaltliche Unterschiede zwischen der wissenschaftlichen Fachsprachenebene und der im Austausch mit theologischen Laien verwendeten Sprachebene:

Nichttheologen bitte ich, beim Lesen die nur Theologen vom Fach verständlichen S. 43–53 zu überschlagen. Was aus ihnen für das Ganze wichtig ist, ist da wo es gebraucht wurde noch einmal gesagt. Bei den Fachgenossen mußte ich fürchten, ohne ein Wort über die Methode, wie es jene Seiten bieten, als unklar zu gelten. Bei den übrigen Lesern habe ich diese Sorge nicht.

(Hirsch 1929a: 7)

Beim Vergleich der im Zitat genannten Seiten 43–53 mit dem übrigen Text zeigen sich keine evidenten fachsprachlich begründeten Unterschiede zu anderen Textteilen, so dass der Leser sich fragt, aus welchem Grund diese Seiten „nur Theologen vom Fach verständlich“ sein sollten. In der Tat geht es nicht um fachsprachliche Komplexität, sondern vielmehr um eine Art fachspezifische Blindheit für prämissenfrei dargestellte Sachverhalte. Dies verdeutlicht Hirsch

mit dem abschließenden Satz, in dem er nicht ohne feine Ironie konstatiert, keine Sorgen darüber zu hegen, dass die nicht theologisch vorgebildeten Leser Verständnisschwierigkeiten haben könnten, während die „Fachgenossen“ zusätzlicher Erläuterungen bedürften: Die zehn „nur Theologen vom Fach verständlichen“ Seiten unterscheiden sich vom übrigen Text dann auch lediglich durch eine Art ‚Namedropping‘ sowie Bezugnahmen auf theologische Strömungen („die kritische Dogmatik Schleiermachers“, „die traditionalistische Dogmatik“, „die Theologie des 19. Jahrhunderts“, „die spekulative Dogmatik der Schüler Hegels“, „die Kenosislehre der deutschen Lutheraner“, „Kierkegaards Restaurationsfrömmigkeit“ etc.), die dem Laien nur insofern unverständlich sein dürften, als er über weniger fachthemenbezogene Belesenheit verfügt, nicht aber aufgrund eines höheren Fachsprachlichkeitsgrades.

Die theologische Fachsprache ist bei Hirsch somit keine Fachsprache im eigentlichen Sinne eines Kommunikationsmediums zwischen Experten mit einem hohen Anteil an fachspezifischer Lexik, sondern teilt sich in die eigentliche theologische Fachsprache, die dem Laien unmittelbar verständlich sein soll, und eine spezifische ‚Theologensprache‘, die sich durch stärkere Bezugnahmen auf Lektüre- und Bildungsvorwissen der Fachexperten auszeichnet, aber keine zusätzlichen im engeren Sinne linguistischen, fachsprachlichen Merkmale aufweist. Mit diesen Einlassungen formuliert Hirsch ein Fachsprachenverständnis, mit dem er in der theologischen Zunft nicht allein steht; im Gegensatz zu seinen Fachkollegen weist er in seinen Vorreden jedoch explizit auf die Mehrfachadressierung seiner Schriften hin. Damit drückt er einen Anspruch an wissenschaftliche Fachsprachlichkeit aus, der in den Publikationen der Vorgängergenerationen schon implizit beherzigt wurde (s. Kap. 3), nämlich eine Absage an sprachliche Exklusivität der wissenschaftlichen Theologie zugunsten eines an die interessierte Allgemeinheit gerichteten, volkstümlichen Bildungsauftrages. Gleichzeitig wendet sich Hirsch damit gegen die sprachliche Revolution der „Dialektischen Theologie“ um Barth, Brunner, Thurneysen und andere, durch die eine verklausulierte, hermetische Sprache in den theologischen Fachdiskurs eingeführt wurde, die sowohl für Laien schwer zugänglich ist, durch ihren expressiven Charakter aber auch den Kriterien wissenschaftlicher Fachsprachlichkeit kaum entspricht.

Die laienfreundliche, verständliche Sprache, die Hirsch in seinen Vorreden ankündigt, wird nichtsdestotrotz im Textkorpus keinesfalls eingelöst. Vielmehr ist seine Sprache, anders als etwa die Sprache Barths, nicht durch graphische und interpunktorische Mittel oder durch appellative Redefiguren gekennzeichnet, sondern durch eine kreative Morphosyntax und eine Tendenz zu Archaismen und Poetisierungen; insgesamt handelt es sich um eine weniger am Predigtton als eher an neoromantischen und neoklassizistischen literarischen Vorbildern orientierte Sprache, in der häufig ein sakraler Grundton die Gemeinverständlichkeit kompro-

mittiert. Dies sei zunächst wiederum anhand der Definitionen des Begriffs *Sünde* aufgezeigt:

[...] *Sünde* [ist...] in der Tat eine *religiöse Ganzheitsbestimmung* [...] und als solche unabhängig von dem bestimmten Stand unseres Führens in Freiheit. Alle Führungsstörungen und Führungsfehler, die wir an unserm uns tatend Verwirklichen wahrnehmen, sind nicht die *Sünde* selbst, denn wir sind die *Sünde*, sie sind allein Zeichen, daran wir uns in unsrer Sündigkeit erkennen. [...] Das gibt die innere Verbundenheit zwischen Mensch und Mensch her, daß beide wissen: jede bestimmte Entscheidung und Besinnung, aus der heraus wir uns auf Gestalt und Ziel zu bewegen, ist *Sünde* allein um der Grundentscheidung und Grundbesinnung willen, in der wir uns in und an Gott finden. [Kursivdruck in beiden Zitaten im Original, meine Untestreichungen, J.G.] (Hirsch 1931: 32)

Schöpfung und Sünde sind eines und das gleiche, unter zwei einander fordernde und zugleich widereinander sich kehrende Urteile aus dem Gottesverhältnis gestellt. [...] In der Gestalt, die unser schöpfungsmäßiges Gottesverhältnis unter dem Sichfinden als Sünde hat, erfahren wir, daß die Einheit von Schöpfung und Sünde der uns im Wirbel umtreibende Existenzwiderspruch ist, in dem wir uns mit unsrer Lebendigkeit an Gott verzehren. [...] Die Gnade der Versöhnung, in welcher das Rätsel des in Sünde Schöpfung, in Schöpfung Sünde Seins seine Antwort findet, ist als solche nicht mehr Glied der Geschichte, als Glied der Geschichte müsste sie ja sofort der Dialektik von Schöpfung und Sünde verfallen.

(Hirsch 1931: 33–36)

In beiden Textstellen scheint deutlich Hirschs Bestreben auf, ungeachtet seiner kritischen Haltung gegenüber der ‚Dialektischen Theologie‘ und ihrer Sprache ebenfalls eine innovative Sprache zu schaffen, die sich von der Sprache der liberalen Theologie absetzt, indem sie auch formal neue Akzente setzt. Dazu gehören bei Hirsch aus der zeitgenössischen neoklassizistischen Poesie und Prosa etwa eines Stefan George oder eines Friedrich Georg Jünger entlehnte manieristisch anmutende Archaismen, wie etwa „unser uns tatend Verwirklichen“ oder „der uns im Wirbel umtreibende Existenzwiderspruch, an dem wir uns [...] an Gott verzehren“. Hinzu kommt auch bei Hirsch eine teils dem poetischen Neoklassizismus verpflichtete, teils einer Orientierung an der Sprache des spekulativen deutschen Idealismus geschuldete stilistische Verworrenheit, die sich häufig an der Grenze zur Unverständlichkeit bewegt. So bleibt in den zitierten Beispielen weitgehend im Dunkeln, ob es sich beim „Führen in Freiheit“, bei „Führungsstörungen“ und „Führungsfehlern“ um individuelle Lebensführung, gesellschaftlich-politische Prozesse der Menschenführung oder etwa um Vorgänge im Kontext der religiös-christlichen Erziehung handelt. Der Begriff der *Sünde* wird in scheinbar philosophisch exakter Sprache hintereinander als „religiöse Ganzheitsbestimmung“, „wir [die Menschheit]“, „jede bestimmte Entscheidung und Besinnung, aus der heraus wir uns auf Gestalt und Ziel zu bewegen“ und „Schöpfung“ definiert; *Sünde* ist also gleichzeitig Daseinsvor-

aussetzung des Menschen, identisch mit der Schöpfung und der Menschheit, sowie menschliche Handlung und menschlicher Gedanke. Eine derartige definitorische Mehrstimmigkeit von nebeneinandergestellten Aussagen wird einem Anspruch auf wissenschaftliche Logik und Eindeutigkeit nicht gerecht. Hier manifestiert sich bereits beim frühen Hirsch eine starke Beeinflussung nicht nur durch Hegels dialektische Philosophie, sondern vor allem durch Kierkegaards theologische Philosophie des Paradoxons. Formulierungen wie „sich in und an Gott befinden“ sind rhetorische Figuren des paradoxalen Sprechens, wenn hier zwei unterschiedliche Lokalpräpositionen auf dasselbe Substantiv bezogen werden. Zwar sind Formulierungen wie „in Gott sein“, „an Gott sein“, „bei Gott sein“ etc. im theologischen Diskurs durchaus üblich, insofern sie sich auf transzendente Redeeinheiten beziehen. Die Lust am rational nur schwer nachvollziehbaren paradox-widersprüchlichen Argumentieren wird aber im zweiten Zitat besonders deutlich, wenn Hirsch hier disparate Begriffe wie *Sünde* und *Schöpfung* kurzerhand gleichsetzt und, statt diese Gleichung verdeutlichend zu erläutern, weitere Paradoxa anfügt: „zwei einander fordernde und zugleich widereinander kehrende Urteile“, „das Rätsel des in Sünde Schöpfung, in Schöpfung Sünde Seins“. Zwar wird diese Gleichsetzung zweier theologischer Schlüsselbegriffe explizit als „Existenzwiderspruch“ und als „Rätsel“ bezeichnet, ohne aber zu einer klärenden Auflösung vorzudringen. Diese Art der Diskursstrukturierung in Form von in sich widersprüchlichen Aussagen als Grundlage für komplexe Gedankengänge beruft sich einerseits auf die Lizenz des Theologen als Erforscher des Unbeweisbaren und daher nur bedingt mit wissenschaftlicher Exaktheit Beschreibbaren, andererseits übt sich Hirsch hier in einer Technik der terminologischen Vagheit, die er am Zenit seiner Karriere während der nationalsozialistischen Herrschaft perfektionieren wird und zur von ihm propagierten Harmonisierung protestantisch-theologischer Dogmatik mit der nationalsozialistischen Ideologie einsetzen wird.

Das zentrale Thema der *Sünde* findet sich auch in Werken des Marburger Neutestamentlers Rudolf Bultmann, der während der nationalsozialistischen Diktatur der *Bekennenden Kirche* beitrug und der herrschenden Ideologie distanziert gegenüberstand. Eine Auswahl von Bultmanns Einlassungen zur Definition des Sündenbegriffes sei hier den obigen Zitaten gegenübergestellt, da an ihnen gezeigt werden kann, dass eine Sprache der Ergriffenheit, der terminologischen Vagheit, des Paradoxen oder gewollten Widersprüchlichkeit durchaus nicht als unausweichlich angesehen werden müssen. Die folgenden drei Textausschnitte entstammen Bultmanns 1927 erschienenem Buch mit dem Titel *Jesus*:

- 4) Ein Verfehlen, ein Fall des Menschen im Jetzt hat für ihn also nicht den relativen Charakter einer Entwicklungsstufe, sondern den absoluten Charakter der Sünde; denn Jesus sieht den Menschen vor Gott gestellt. (66–67)⁶
- 5) Der Gedanke der Sünde ist nicht radikal gedacht, solange neben ihm der Gedanke an die Möglichkeit guter Werke besteht, solange auch nur das Sündenbekenntnis als etwas gelten kann, das die Sünde verzeihlich macht, solange nicht der Mensch als ganzer und in allem als Sünder gilt, sofern er vor Gott steht. Der Gedanke der Sünde ist nicht radikal gedacht, wenn neben ihm der Gedanke Raum hat: man kann nicht wissen, wie groß die Sünden sind im Verhältnis zu den guten Werken; wenn der Gedanke herrscht, daß im Gericht der Zukunft gute und böse Werke gegeneinander abgewogen werden. (102)
- 6) Und zwar ist Sünde eben der Charakter, der dem gottfernen Menschen eigen ist, der den Anspruch Gottes verleugnet. [...] Wie die Entscheidung im Hier und Jetzt dem Menschen seinen Charakter gibt, so kann sich der Mensch nicht trösten oder rechtfertigen, indem er seine Sünde als eine Schwäche ansieht, die angesichts seines wahren Wesens nicht in Betracht komme, oder als einen Fehltritt, der eine Ausnahme wäre, der gegenüber sich der Mensch auf sein normales Wesen berufen könne. [...] Er steht vor Gott als Sünder, d. h. seine Sünde hat nicht relativen, sondern absoluten Charakter; er ist gerichtet und kann nicht auf etwas hinweisen, was er wäre oder leistete. (135)

Aus den Zitaten geht hervor, dass eine zumindest formal wissenschaftlich objektivierende und rational nachvollziehbare Sprache auch in der Umbruchphase der Weimarer Republik vernehmbar war. Hier finden sich eindeutige Definitionen des Sündenbegriffs wie „Verfehlen des Menschen im Jetzt“, „etwas, das nicht durch Bekenntnis verzeihlich gemacht wird“, etwas, das nicht durch die Möglichkeit „guter Werke aufgewogen“ werden kann, „der Charakter, der dem gottfernen Menschen eigen ist“; *Sünde* wird ferner als keine Schwäche, also kein „Fehltritt, der eine Ausnahme wäre“ definiert; darüber hinaus wird der Sünde ein „nicht relativer, sondern absoluter Charakter“ zugewiesen. Bultmann extrapoliert hier den Gehalt des durchaus schwer zu fassenden Sündenbegriffs durch ein systematisches Verfahren des Ausschlusses dessen, was nicht zum Begriffsinhalt gehört, so dass ein weitgehend klar umrissenes Konzept zu Tage tritt: *Sünde* wird als Eigenschaft des Menschen und seines Handelns definiert, die aber nicht mit verzeihlicher Schwäche als Ausnahmeerscheinung gleichgesetzt werden darf, sondern vielmehr wesenhafter Zug des Menschen ist. Hier kann der Sinn der von Hirsch formulierten Paradoxie der Identität von Sünde und Schöpfung erahnt werden. Bultmanns Sprache ist bei aller der Thematik geschuldeten Spekulativität dabei aber sehr viel klarer und logisch konsistenter.

⁶ Die Seitenangaben in Klammern am Ende der Beispiele (4)–(6) beziehen sich auf Bultmann 1964 [1927]. In (4)–(6) meine Hervorhebungen, J.G.

Die Politisierung des theologischen Diskurses setzt insbesondere bei Hirsch, weniger explizit bei Gogarten, bereits in den Jahren vor 1933 ein. Während sich etliche namhafte Theologen der ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts, wie z. B. Schlatter, Althaus oder Kittel, erst infolge der Machtergreifung ab 1933 thematisch und sprachlich ideologisch vereinnahmen ließen, erscheint bei Hirsch die nationalistische politische Komponente seines theologischen Denkens schon in Publikationen der 20er Jahre explizit. Dies kann am Begriff der *Ehre* gezeigt werden, der zu einem Schlüsselbegriff der politischen Lexik der NS-Ideologie avancieren wird⁷, aber schon vorher Thema politischer und offenbar auch theologischer Diskurse war. Gogarten widmet sich dem Begriff der „Ehre“ ausführlich in einer Schrift mit dem Titel *Die Selbstverständlichkeiten unserer Zeit und der christliche Glaube* von 1932:

[...] Ehre hat man nicht als Mensch, als Person schlechthin, sondern als Amtsperson; man hat sie in dem bestimmten Stand, in dem man steht, als Mann, Frau, Richter, Pfarrer, Arzt usw. Und in dem Beruf, in der Arbeit, die man tut. Wichtig ist, sich klarzumachen, daß die Ehre die Existenz des Menschen, also den Menschen selbst betrifft. Ehre betrifft nicht etwas am Menschen, nicht diese oder jene Tat. [...] Die Ehre hat man nicht für sich, und man kann auch nicht gut sich selbst Ehre geben. Sondern Ehre erhält man vom andern und gibt man dem andern. So erhält man auch seine Existenz, die mit der Ehre gegeben ist, von andern. [Meine Hervorhebungen, J.G.] (Gogarten 1932: 55)

Gogarten versucht hier, den Ehrbegriff an institutionelle Instanzen zu knüpfen, indem er ihn als durch gesellschaftlich-berufliches Engagement von außen zugewiesene soziale Tugend definiert, die schließlich gemeinsam mit der von Gott gegebenen Existenz auch eine religiöse Dimension hat. Bei Hirsch betrifft der Ehrbegriff dagegen nicht nur die Dimension der individuellen Existenz, sondern erhält darüber hinaus einen historisch-nationalen Aspekt, der explizit auf Deutschland bezogen wird:

[...] als Glieder eines Staats, als Deutsche, haben wir nur eine Ehre und eine Schande; und jeder, der mit uns in einem Willen unserm Staate sich hingibt, hat gleichen Teil an ihr. Das schafft eine wirkliche Einheit des Lebens. [Meine Hervorhebung, J.G.]

(Hirsch 1924: 11)

Es ist aber Pflicht jeder Nation, für die Aufgabe, die sie in dem ihr gegebenen Leben und der ihr gegebenen Kraft von Gott empfangen hat, einzustehen bis aufs äußerste. Tut sie das nicht, so verliert sie ihre Ehre, so läßt sie die unmittelbare Verbindung mit dem Herrn der Geschichte fahren, in der ihr ganzes Ethos ruht. Grauensvoll ist der Krieg immer. Wo aber der Wille zu ihm aus der Heiligkeit der Verantwortung entspringt, da wird der Krieg zum Ausdruck des tiefsten Wesens des Ethischen, zum Ausdruck der Entscheidung selbst.

7 Vgl. Schmitz-Berning 2000: 163: „In nationalsozialistischer Rhetorik der Grundwert der *nordischen Rasse* und damit der *deutschen Volksgemeinschaft*, der seine Norm von dem Ziel der ‚Reinerhaltung des Blutes‘ erhalten soll.“

[...] Solche Gesinnung weiß sich nicht gestört, wenn auch der Feind den gleichen Geist in sich trägt. Sie freut sich vielmehr dieser abstrakten Gemeinsamkeit im Höchsten, die macht, daß man nun auch den Feind ehren kann. Uns Deutschen sind leider im Weltkrieg Gegner, die das hätten verstehen können, nicht beschieden gewesen. [Meine Hervorhebungen, J.G.] (Hirsch 1924: 28)

In dieser Schrift von 1924, die ungeachtet ihres Titels *Die Liebe zum Vaterlande* eine in erster Linie theologische Abhandlung ist, die aber gleichzeitig, wie es bei Hirsch nicht selten der Fall ist, politisch-historische Aspekte einbezieht, erläutert Hirsch den Begriff *Ehre* sowohl theologisch als auch politisch, indem er Gott als dem „Herrn der Geschichte“ unmittelbaren Anteil an historischen Konstellationen der politischen Geschichte zuschreibt. In diesem Vorgehen manifestiert sich bereits auch in sprachlicher Hinsicht das ab 1933 nicht nur von Hirsch immer wieder umgesetzte Verfahren, mithilfe syntaktisch-semantischer Strategien logisch nicht miteinander zu vereinbarende Aussagen in einen scheinbar kohärenten Zusammenhang zu bringen. So wird in den obigen Textauszügen zunächst der Begriff der *Ehre* antinomisch mit dem Begriff der *Schande* kontrastiert, der im politischen Diskurs der Weimarer Republik durch Schlagworte wie „Versailler Schandfriede“ (vgl. Mell und Seidenglanz 2017: 18) bereits politisch besetzt ist. Im Anschlusssatz wird eine bewusst zweideutige Anaphorik evoziert, indem der Bezug des femininen Personalpronomens „ihr“ offengelassen wird, so dass nicht eindeutig ist, ob die gemeinsame *Ehre* oder die gemeinsame *Schande* eine „Einheit des Lebens“ herstelle, hier offenbar auf das deutsche Volk als sogenannte „Schicksalsgemeinschaft“ bezogen. Die Auflösung folgt einige Seiten später, wenn Hirsch den Begriff in direkten Bezug zur politischen Geschichte und zum Krieg setzt. *Ehre* wird hier mittels einer scheinlogischen semantischen Operation zur Rechtfertigung des von Gott gewollten „guten“ Krieges eingesetzt; *Ehre* werde einem Volk zuteil, das für die ihm von Gott zugeteilten Pflichten eintrete, wozu auch der Krieg als „tiefster Ausdruck des Ethischen“ gehöre. *Ehre* entspreche demnach der Gottgefälligkeit auf kollektiver Ebene, die für Hirsch offenbar auch Kampf und Zerstörung als von Gott auferlegte Pflichten einschließt. Da dies für alle Völker gleichermaßen gelte, gebühre, so Hirsch, auch dem Feind die *Ehrerbietung*, dies aber nur, so schränkt er wiederum ein, sofern der Feind „den gleichen Geist in sich trägt“. Ein solcher *ehrenhafter* Feind sei dem deutschen Volk jedoch nicht beschieden gewesen. Hier bezieht sich Hirsch unmittelbar auf den Ersten Weltkrieg und den von der nationalistischen und nationalsozialistischen Propaganda so bezeichneten „Schandfrieden“ von Versailles sowie auf die vermeintliche Diskrepanz zwischen Deutschland und seinem vorgeblich „ehrenvollen“ Krieg auf der einen und Frankreich und seinem von der zeitgenössischen politischen Rechten viel zitierten „schändlichen Friedensdiktat“ auf der anderen Seite. Das sprachliche Geschick, das diesen Operationen innewohnt, besteht darin,

von theologischen Begriffsbestimmungen nahezu unmerklich auf politische Positionierungen überzugehen und diese dadurch als gottgewollt und ethisch-religiös verpflichtend zu rechtfertigen. Diese Technik deutet bereits auf (fach)sprachliche Verfahren voraus, die Hirsch und etliche seiner Fachkollegen zwischen 1933 und 1945 zur Anwendung bringen werden, um theologisches Denken und totalitäre, politische Ideologie miteinander in Einklang zu bringen. Fachsprachliche Diktion und terminologische Unschärfe dienen hier einer vordergründigen Harmonisierung von christlicher Religion und politischer Ideologie.

4.4 Fazit

Thomas Mergel stellt fest, dass die Sprache des öffentlichen Diskurses in der Zeit der Weimarer Republik „eigentümlich pathetisch und hypertroph“ sei und erklärt diese Sprache im Weiteren durch Verweis auf einen zeittypischen Sprachduktus, der „moralische und existenzielle Horizonte vielleicht nicht deshalb setzt, weil die Sprecher selbst so emphatisch empfinden [...], sondern der maximalistisch ausgestaltet sein muss, um verstanden zu werden“ (Mergel 2002: 292–293). Es ist sicherlich zutreffend, dass die Sprache der Weimarer Republik allgemein betrachtet, da sie in eine Übergangsperiode zwischen Kaiserreich und NS-Regime fällt, nur eingeschränkt spezifische Eigenschaften aufweist, die nicht auch als Nachwirkungen des kaiserzeitlichen Schwulstes bzw. als Vorzeichen der nationalsozialistischen Sprach-Megalomanie gedeutet werden können, und dies umso mehr, als die Sprache der NS-Zeit unmittelbar an die Sprache der imperialen Nationalromantik anknüpft und diese ideologisch weiter aufbläht. Dass die Sprache der Weimarer Republik nur wenig erforscht wurde (vgl. Haß-Zumkehr 1998: 226), überrascht insofern nicht, als die Weimarer Republik in vielen gesellschaftlichen Bereichen als historische Fehlentwicklung oder als Resultat des verlorenen Weltkriegs betrachtet wurde, die es zu überwinden gegolten habe oder die von Beginn an zum Scheitern verurteilt gewesen sei. Für die theologische Fachsprache bedeutet die Reaktion auf Krieg und Versailler Friedensschluss, dass sich zwar fortschrittliche und konservativ-reaktionäre Kräfte in unterschiedliche Richtungen bewegen, dass aber dessen ungeachtet die sprachlich-terminologische Gestaltung von Fachtexten in einiger Hinsicht formale Parallelen aufweisen.

Die von Karl Barth und Schülern vorangetriebene „Theologie der Krise“ bestimmt als radikale Wende und Abkehr von der bürgerlich-liberalen Vorkriegstheologie zunächst den vorherrschenden theologischen Diskurs der Zeit und ist insofern emblematisch für die zeittypische Fachsprache. Letztere wird insofern revolutioniert, als Elemente der emphatischen Predigtsprache, der expressionistischen Unmittelbarkeitssprache und der graphisch-interpunktischen Rhetorisie-

rung schriftlicher Texte Eingang in die wissenschaftliche Textgestaltung finden. Dass dieselben sprachlichen Mittel auch von der konkurrierenden Seite der national-konservativen, gegenrevolutionären Theologie eingesetzt werden, beruht ebenso auf deren Verwurzelung im pathetischen Ton der Kaiserzeit wie in der Erhabenheitsrhetorik der Kriegsbeschreibungen eines Walter Flex, eines Gorch Fock, eines Ernst Jünger und vieler anderer. Während für Erstere die Katastrophe des Weltkrieges und seiner Unmenschlichkeit als kausale Folge der verwässerten, selbstzufriedenen Bürgertheologie anzusehen ist, ist man auf der anderen Seite des theologischen Spektrums bestrebt, die als überkommen angesehene Theologie des in seiner passiven Haltung vermeintlich defätistischen Bürgertums zu überwinden. Dazu dient auch auf der konservativ-nationalistischen Seite eine Fachsprache, die über ihre eigentlichen Aufgaben hinaus auch politische Wirkung entfalten und ebenso ‚wahrütteln‘ soll wie die Sprache der „Dialektischen Theologie“.

Eine charakteristische Eigenschaft, die dieser Art von Wissenschaftssprache eigen ist, ist eine frappierende terminologische Vagheit, bis hin zu Paradoxien, Widersprüchlichkeiten und offenbar gewollten Ambiguitäten und logischen Brüchen. Während diese Tendenz auf der einen Seite zu einer theologischen Fachsprache der unmittelbaren zeugnishaften Betroffenheit führt, die weit in die zweite Nachkriegszeit weiterwirkt und insbesondere für die Theologie nach dem Umbruchsjahr 1968 Pate stand, bereitet sie auf der anderen Seite der ideologisierten Fachsprache der NS-Theologie den Boden, die mittels ekstatisch aufgeladener Schlagworte und rhetorisch vernebelnder Beweisführungen die wissenschaftliche Seriosität ihrer Zunft in die schwerste Krise ihrer Geschichte führt. Horst Dieter Schlosser skizziert diesen Prozess der Begriffsaufladung unter Verweis auf sogenannte „Hochwertbegriffe“, folgendermaßen:

Gerade die politisch-semantic Verengung der Begriffstrias „deutsches Volk“ – „deutsches Vaterland“ – „deutsche Nation“ mit ihrer gleichzeitigen rassenideologischen und imperialistischen Überhöhung erlebte bei allen, die sich mit dem gründlichen Scheitern dieser Visionen nicht abfinden wollten, einen ungeheuren Aufschwung, ja bildete geradezu das Fundament eines neuen, noch monströseren Zukunftsentwurfs, der seine brutale Realisierung mit der NS-Machtübernahme erfahren sollte. Die Berufungen auf die tradierten Hochwertbegriffe, die sich von der imperialistischen Deutung, die in die Katastrophe geführt hatte, freihalten wollten und eine Versöhnung mit den demokratischen Leitbildern der Weimarer Republik anstrebten, waren dagegen von vornherein im Nachteil. (Schlosser 2016: 275–276)

Die semantische Um- und Aufwertung dieser „Hochwertbegriffe“ infiziert auch die theologische Fachdiskussion. Hier sind es – außer bei Hirsch, der von Anfang an eine Synthese theologischer und politisch-historischer Betrachtung anstrebt – weniger politische Begriffe wie *Volk*, *Nation*, *Ehre*, sondern eher theologische

Schlüsselbegriffe wie *Schöpfung, Ordnung, Bestimmung, Gehorsam, Schuld, Sünde, Gnade, Rechtfertigung* usw., die aus ihrem spezifisch theologischen Bedeutungszusammenhang heraustreten und einer Politisierung des Transzendentalen den Weg ebnen. Schlosser konstatiert, dass solche Schlüsselwörter charakteristischerweise „dem Handeln oft sogar weit vorauslaufen und Handlungen in Richtungen lenken können, die sich aus den ‚objektiven‘ historischen Gegebenheiten allein nicht hinlänglich erklären lassen“ (Schlosser 2016: 283). Diese Feststellung bezieht sich zwar in erster Linie auf politisch-propagandistische Schlüsselbegriffe, trifft aber in der Übergangszeit von der Weimarer Demokratie zur Diktatur zunehmend auch für theologische Fachdiskurse zu, wenn Termini der theologischen Dogmatik zur wissenschaftlich verbrämten Apologie politischer Ideologie umdefiniert werden.